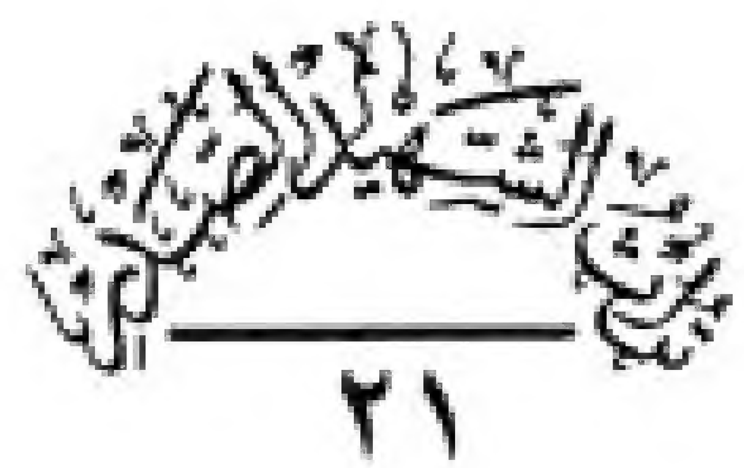
مُحاضراتٌ تأسيسيَّة

اسم الكتاب : .... محاضرات تأسيسيّة
المؤلّف : .... آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر ﵀
إعداد وتحقيق : .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀
الناشر : .... مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر ﵀
الطبعة المحقّقة في المؤتمر : .... الأُولى
تأريخ الطبع : .... ١٤٣٠ هـ.ق
الكمّيّة : .... ٣٠٠٠ نسخة



بسم الله الرحمن الرحيم





محاضرات تأسيسية

مجموعة من الأبحاث المنطقية والفقهية
التي ألقاها في عطل شهر رمضان المبارك

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

إعداد

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره

كلمة المؤتمر :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين .

منذ منتصف القرن العشرين ، وبعد ليل طويل نشر أجنحته السوداء على سماء الأُمة الإسلاميّة لعدة قرون ، فلفّها في ظلام حالك من التخلّف والانحطاط والجمود ، بدأت بشائر الحياة الجديدة تلوح في أفق الأُمّة ، وانطلق الكيان الإسلامي العملاق ـ الذي بات يرزح تحت قيود المستكبرين والظالمين مدى قرون ـ يستعيد قواه حتّى انتصب حيّاً فاعلاً قويّاً شامخاً بانتصار الثورة الإسلاميّة في إيران تحت قيادة الإمام الخميني ﵀ يقضّ مضاجع المستكبرين ، ويبدّد أحلام الطامعين والمستعمرين .

ولئن أضحت الأُمّة الإسلاميّة مدينة في حياتها الجديدة على مستوى التطبيق للإمام الخميني ﵀ فهي بدون شكّ مدينة في حياتها الجديدة على المستوى الفكري والنظري للإمام الشهيد الصدر ﵀ ، فقد كان المنظّر الرائد بلا منازع للنهضة الجديدة ؛ إذ استطاع ـ من خلال كتاباته وأفكاره التي تميّزت بالجدة والإبداع من جهة ، والعمق والشمول من جهة أُخرى ـ أن يمهّد السبيل

للأُمّة ويشقّ لها الطريق نحو نهضة فكرية إسلاميّة شاملة، وسط ركام هائل من التيّارات الفكرية المستوردة التي تنافست في الهيمنة على مصادر القرار الفكري والثقافي في المجتمعات الإسلاميّة، وتزاحمت للسيطرة على عقول مفكّريها وقلوب أبنائها المثقّفين.

لقد استطاع الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﵁ بكفاءةٍ عديمة النظير أن ينازل بفكره الإسلامي البديع عمالقة الحضارة الماديّة الحديثة ونوابغها الفكريّين، وأن يكشف للعقول المتحرّرة عن قيود التبعيّة الفكريّة والتقليد الأعمى، زيف الفكر الإلحادي، وخواء الحضارة الماديّة في أُسسها العقائديّة ودعائمها النظريّة، وأن يثبت فاعليّة الفكر الإسلامي وقدرته العديمة النظير على حلّ مشاكل المجتمع الإنساني المعاصر، والاضطلاع بمهمّة إدارة الحياة الجديدة بما يضمن للبشريّة السعادة والعدل والخير والرفاه.

ثمّ إنّ الإبداع الفكري الذي حقّقته مدرسة الإمام الشهيد الصدر، لم ينحصر في إطار معيّن، فقد طال الفكر الإسلامي في مجاله العامّ، وفي مجالاته الاختصاصيّة الحديثة كالاقتصاد الإسلامي والفلسفة المقارنة والمنطق الجديد، وشمل الفكر الإسلامي الكلاسيكي أيضاً، كالفقه والأُصول والفلسفة والمنطق والكلام والتفسير والتاريخ، فأحدث في كلّ فرع من هذه الفروع ثورةً فكريّة نقلت البحث العلمي فيه إلى مرحلة جديدة متميّزة سواء في المنهج أو المضمون.

ورغم مضيّ عقدين على استشهاد الإمام الصدر، ما زالت مراكز العلم ومعاهد البحث والتحقيق تستلهم فكره وعلمه، وما زالت الساحة الفكريّة تشعر بأمسّ الحاجة إلى آثاره العلميّة وإبداعاته في مختلف مجالات البحث والتحقيق العلمي.

ومن هنا كان في طليعة أعمال المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر إحياء تراثه العلمي والفكري بشكل يتناسب مع شأن هذا التراث القيّم.

وتدور هذه المهمّة الخطيرة ـ مع وجود الكمّ الكبير من التراث المطبوع للشهيد الصدر ـ في محورين:

أحدهما: ترجمته إلى ما تيسّر من اللغات الحيّة بدقّة وأمانة عاليتين.

والآخر: إعادة تحقيقه للتوصّل إلى النصّ الأصلي للمؤلّف منزّهاً من الأخطاء التي وقعت فيه بأنواعها من التصرّف والتلاعب والسقط... نتيجة كثرة الطبعات وعدم دقّة المتصدّين لها وأمانتهم، ثمّ طبعه من جديد بمواصفات راقية.

ونظراً إلى أنّ التركة الفكرية الزاخرة للسيّد الشهيد الصدر ﵀ شملت العلوم والاختصاصات المتنوّعة للمعارف الإسلاميّة وبمختلف المستويات الفكريّة، لذلك أوكل المؤتمر العالمي للشهيد الصدر مهمّة التحقيق فيها إلى لجنة علمية تحت إشراف علماء متخصّصين في شتّى فروع الفكر الإسلامي من تلامذته وغيرهم، وقد وُفّقت اللجنة في عرض هذا التراث بمستوى رفيع من الاتقان والأمانة العلميّة، ولخّصت منهجيّة عملها بالخطوات التالية:

١ ـ مقابلة النسخ والطبعات المختلفة.

٢ ـ تصحيح الأخطاء السارية من الطبعات الأُولى أو المستجدة في الطبعات اللاحقة، ومعالجة موارد السقط والتصرّف.

٣ ـ تقطيع النصوص وتقويمها دون أدنى تغيير في الأُسلوب والمحتوى، أمّا الموارد النادرة التي تستدعي إضافة كلمة أو أكثر لاستقامة المعنى فيوضع المضاف بين معقوفتين.

٤ ـ تنظيم العناوين السابقة، وإضافة عناوين أُخرى بين معقوفتين.

٥ ـ استخراج المصادر التي استند إليها السيّد الشهيد بتسجيل أقربها إلى مرامه وأكثرها مطابقة مع النصّ؛ ذلك لأنّ المؤلّف يستخدم النقل بالمعنى ـ في عددٍ من كتبه وآثاره ـ معتمداً على ما اختزنته ذاكرته من معلومات أو على نوع من التلفيق بين مطالب عديدة في مواضع متفرّقة من المصدر المنقول عنه، وربما يكون بعض المصادر مترجماً وله عدة ترجمات؛ ولهذا تُعدّ هذه المرحلة من أشقّ المراحل.

٦ ـ إضافة بعض الملاحظات في الهامش للتنبيه على اختلاف النسخ أو تصحيح النصّ أو غير ذلك، وتُختم هوامش السيّد الشهيد بعبارة: (المؤلف ﷺ) تمييزاً لها عن هوامش التحقيق.

وكقاعدة عامّة ـ لها استثناءات في بعض المؤلّفات ـ يُحاول الابتعاد عن وضع الهوامش التي تتولّى عرض مطالب إضافيّة أو شرح وبيان فكرةٍ مّا أو تقييمها ودعمها بالأدلّة أو نقدها وردّها.

٧ ـ تزويد كلّ كتاب بفهرس موضوعاته، وإلحاق بعض المؤلفات بثبت خاصّ لفهرس المصادر الواردة فيها.

وقد بسطت الجهود التحقيقيّة ذراعيها على كلّ ما أمكن العثور عليه من نتاجات هذا العالم الجليل، فشملت: كتبه، وما جاد به قلمه مقدمةً أو خاتمةً لكتب غيره ثمّ طُبع مستقلاً في مرحلة متأخّرة، ومقالاته المنشورة في مجلّات فكريّة وثقافيّة مختلفة، ومحاضراته ودروسه في موضوعات شتّى، وتعليقاته على بعض الكتب الفقهيّة، ونتاجاته المتفرّقة الأُخرى، من قبيل بعض تقريراته الفقهيّة المتفرّقة، ثمّ نُظّمت بطريقة فنيّة وأُعيد طبعها في مجلّدات أنيقة متناسقة.

والكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم « محاضرات تأسيسيّة » عبارة عن مجموعة من محاضرات الشهيد الصدر ﷺ القيّمة التي ألقاها في العطل الدراسيّة في شهر رمضان المبارك في بعض الأعوام ضمن ما يُعرف داخل الحوزة بـ (الدرس التعطيلي) ، وقد تعرّض فيها لأمور هامّة شكّلت منطلقاً أو خميرةً ـ بحسب تعبيره ﷺ بحقّ بعضها ـ لمجموعة من مؤلّفاته . وهناك أُمور راجعة إلى خصائص هذه المجموعة وكيفيّة تحصيلها وتنظيمها وتحقيقها وما هو منوطٌ بشأنها على الإجمال ، يجدها القارئ الكريم في المقدّمة التي وضعتها لجنة التحقيق لهذا المجلّد من مجموع آثار الشهيد الصدر ﷺ ، وذلك على غرار المقدّمة التي وضعتها لكتاب (ومضات) .

ولا يفوتنا أن نشيد بالموقف النبيل لورثة السيّد الشهيد كافّة ، سيّما نجله البارّ (سماحة الحجّة السيّد جعفر الصدر حفظه الله) في دعم المؤتمر وإعطائهم الإذن الخاصّ في نشر وإحياء التراث العلمي للشهيد الصدر ﷺ .

وأخيراً نرى لزاماً علينا أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى اللجنة المشرفة على تحقيق تراث الإمام الشهيد ، والعلماء والباحثين كافّة الذين ساهموا في إعداد هذا التراث وعرضه بالأُسلوب العلمي اللائق ، سائلين المولى عزّ وجلّ أن يتقبّل جهدهم ، وأن يمنّ عليهم وعلينا جميعاً بالأجر والثواب ، إنّه سميع مجيب .

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ

أمانة الهيئة العلمية

كلمة لجنة التحقيق :

الحمد لله ربِّ العالمين، وأفضل الصلاة والسلام على أشرف خلقه محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

من المعروف لدى معاصري ومقرّبي الإمام الشهيد الصدر ﷺ أنّه لم يمارس طوال تربعه على كرسيّ الأستذة داخل الحوزة العلميّة دوراً نمطيّاً في تربية الطلّاب، وإنّما انطلق من رؤى أيديولوجيّة واضحة، مشفوعة بنظرة مشبعة إلى الواقع المعاش، ليجسّد في سلوكه التعليمي دور المدرّس الخبير والمربّي الحكيم في تربية الطلّاب وصناعتهم وترشيدهم بنحوٍ يخدم مشروعه الأيديولوجي المرسوم، وإن أحكمت عليه ظروفه في كثيرٍ من الأحيان الخناق وأقعدته عن تحقيق آماله وأمانيه.

ومع قطع النظر عن هذه العوائق، فإنّنا نجد أنّ الإمام الشهيد الصدر ﷺ كان يستثمر أدنى فرصة تتيح له الخروج عن النمط الدرسي الرتيب ليجسّد بعضاً من طموحاته في ما يراه حلّاً على المدى الطويل، وذلك على قاعدة أنّ القليل خيرٌ من الحرمان.

ومن جملة الفرص التي كان يستثمرها ﷺ على خطّ البحث التاريخي مناسباتُ شهادات أئمّة أهل البيت ﷺ، حيث كان يجعل من صاحب المناسبة

محوراً لحديث تحليليٍّ لم تعهده أروقة النجف الأشرف العلميّة، وقد وفّقنا الله تعالى لإخراج هذه المحاضرات القيّمة تحت عنوان (أئمّة أهل البيت عليهم السلام ودورهم في تحصين الرسالة الإسلاميّة).

أمّا على خطّ البحث المنطقي والفقهي، فقد استثمر رحمه الله مجموعة من العطل الدراسيّة خلال أشهر رمضان المبارك التي تُعلَّقُ فيها الدروس المعهودة، فأطلق من خلالها مبادراتٍ استطاع أن يؤسّس فيها لمشاريع منطقيّة وفقهيّة جديدة مادّة وأسلوباً، وذلك على أمل أن تتلقّاها الأجيال اللاحقة بوصفها بذوراً تأسيسيّة جادّة عارية عن إملاءات الترف الفكري المحض.

وليس متيسّراً فعلاً ـ ونحن بصدد التقديم لهذا الكتاب ـ أن نتناول بشكل مشبع مواطن الخلل في درسنا الفقهي التي وقف عندها مفكّرنا الشهيد رحمه الله، والتي تتراوح بين المادّة والأسلوب والمنهج واللغة، ولكنّنا نكتفي بالإشارة إلى الجديد الذي أسّس له ضمن ما بحثه في سفره الجليل (اقتصادنا) تحت ما بات يُعرف بـ(فقه النظريّة)[1]، وإلى ما تناوله تحت عنوان (الفهم الاجتماعي للنصّ)[2]، وإلى رغبته في تفعيل الفقه المقارن بين المذاهب الإسلاميّة نفسها أو بين الفقه الإسلامي وسائر الأنظمة القائمة، والذي انعكست بعضُ رشحاته في هذا الكتاب، وإلى تنبيهه على وجود ملاحظاتٍ على المنهج الفقهي المتّبع عند تقديمه لكتابه (بحوث في شرح العروة الوثقى) حيث كتب يقول:

«وواضحٌ لديّ ـ وأنا ألاحظ بحوث هذا الكتاب ـ أنّ المنهج بحاجة إلى تطوير أساسي، يعطي للبحث الفقهي أبعاده الكاملة... وهذه النقاط، إن كان لا بدّ

---

(١) راجع: اقتصادنا: ٤٣٨ وما بعد.

(٢) راجع: ومضات: ١٨٥.

من الاعتراف بها، فالمبرّر لها هو أنّ الكتاب يمثّل ـ كما ذكرنا ـ ممارسةً تدريسيّة قد خضعت لنفس الأعراف المتّبعة في مجال التدريس السائد من ناحية المنهج ولغة البحث والتوسّع في الشرح والتوضيح، واتّجهتْ إلى تعميق المحتوى والمضمون كلّما أتيح لها ذلك، تاركةً تطوير المنهج ولغة البحث إلى حين تتوفّر الظروف الموضوعيّة التي يتطلّبها ذلك»[1].

وخيرُ ما يلخّص رؤية الإمام الشهيد الصدر ﷺ في هذا المجال ما ذكره بنفسه في إحدى محاضراته الصوتيّة، حيث يقول:

«والفقه هنا كما تعلمون تطوّر من حيث الكيف ولم يتطوّر من حيث الكمّ: تطوّر من حيث الكيف؛ لأنّ أساليبه في الاستنباط تعمّقت وطرائقه في التفكير دقّت، وأصبح العمق العلمي به أُبّهة كبيرة، إلّا أنّه لم يتطوّر كمّيّاً؛ لأنّ الفقه لا يزال يبحث ويتناول نفس المنطقة المحدّدة التي تناولها الفقه منذ ألف سنة أو منذ مئات السنين، لا يزال الفقه يعالج تلك الحدود المغلقة لمشاكل الإنسان، لا يزال الفقه ينظر إلى العالم بمرآة ما قبل مئات السنين ثمّ يعالج هذا العالم.

نستطيع أن نقول: إنّ التطوّر في الفقه عموديٌّ وليس أُفقيّاً، كيفيٌّ وليس كمّيّاً، أي أنّه تعمّق عموديّاً ولم يتوسّع أُفقيّاً. وما لم يتوسّع كمّيّاً ولم ينبثق أُفقيّاً لا يستطيع أن يبرز الرسالة الإسلاميّة بكلّ شمولها وخصائصها وغناها وقدرتها وإمكاناتها على حلّ مشاكل اليوم، لا يستطيع أن يبرز الإسلام في الصورة التي تجلب انتباه الأُمّة، هذه الأُمّة السكرانة بحضارات الكفّار المستعمرين، هذه الأُمّة التي أُغريت بالأفكار الجاهليّة التي غزتها من كلّ صوب وحدب. إنّ هذه الأُمّة السكرى النشوى بهذه الأفكار الجاهليّة تحتاج إلى قوّة الجذب، وقوّة

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ١٣ ـ ١٤.

الجذب تتوقّف على أن نعطي الرسالة في الفقه الإسلامي بصورتها المستوعبة الشاملة القادرة المحيطة.

إذن: فمن ضرورات موقفنا الإسلامي، ومن ضرورات أهدافنا الكبرى تحويل التطوّر الكيفي إلى تطوّر كمّي. ولا أقصد من التحويل أن نستغني عن تلك التطوّرات الكيفيّة، بل أن نأخذ تلك التطوّرات الكيفيّة ونستعين بها في سبيل تحديد كمّي وتوسيع عرضي أُفقي، لكي تجيء الصورة في الفقه مطابقة للرسالة.

وهذه العمليّة ليست بالعمليّة الهيّنة. قد يتصوّر بعض الناس أنّ هذه العمليّة لا تحتاج إلّا إلى شخص يستطيع أن يستوعب ما قاله الفقهاء بكتبهم الصفراء المطبوعة بالطبعة الحجريّة ثمّ ينقل أقوالهم إلى لغة حديثة يطبعها على ورق أبيض في المطابع الحديثة.

إنّ القصّة ليست بهذه البساطة والسذاجة أيّها الإخوان، وإن تصوّرها كذلك كثيرٌ من البسطاء والساذجين. إنّ ما نشعر بالحاجة إليه وبضرورته في الفقه الإسلامي ليس هو فقط أن نغيّر من لغة التعبير، أو أن نغيّر من الورق الذي نطبعه عليه، أو أن نستبدل المطابع الحجريّة بمطابع الحروف، بل لا بدّ من إحداث تطوير في البناء الفقهي نفسه، لا بدّ من اتّخاذ عمليّة تطوير في البناء الفقهي نفسه، لا بدّ من توسيع فقهي في هذا البناء. هذا الانكماش في الأبعاد الفقهيّة لا بدّ من القضاء عليه، لا بدّ وأن نعطي الإسلام في الفقه صورة، هذه الصورة تكون على مستوى العالم الحديث. ولا أقصد أنّها على مستوى العالم الحديث أي أنّها على مستوى اللغة والتعبير، أو في الطبع على الورق الأبيض أو بمطابع الحروف، بل أقصد بذلك أنّها على مستوى حاجات هذا العالم، على مستوى ما يتطلّبه حلّ مشاكل هذا العالم، على مستوى القضايا الكثيرة المطروحة أمام الإنسانيّة اليوم، والتي عالجتها المذاهب البشريّة الفاسدة بعلاجات مختلفة متناقضة.

أتعلمون كم كان صعباً وكم أحسست بالصعوبة حينما حاولت أن أستخلص النظام الاقتصادي للإسلام من الفقه الإسلامي ؟! حينما بدأت هذه المحاولة رأيت أنّ الفقه الإسلامي بحاجة إلى عمليّة توسيع اُفقي، وأمّا الفراغات الكثيرة الكثيرة التي تركها الفقهاء بسبب اتّباعهم النهج المحدّد الموروث الذي لا يزيد ولا ينقص، تلك الفراغات التي تركوها بسبب اتّباعهم منهجاً تقليديّاً محدّداً، هذه الفراغات لا بدّ أن تملأ فقهيّاً، وملؤها فقهيّاً عمل صعب عسير جدّاً؛ لأنّها مناطق جديدة يجب أن تغذّى بالفكر الفقهي؛ لأنّها أراض بكر يدخلها الباحث الفقهي ويكتشفها لأوّل مرّة، وهذا يزيد من الصعوبة والخطورة، [ويحتّم لممارسة] هذا العمل وجود ذهنيّة فقهيّة في درجة عالية من الدقّة، وإنّ الشخص أو الأشخاص الذين يستطيعون أن يقوموا بالتوسيع الاُفقي للعمل الفقهي هم اُولئك الذين بلغوا الذروة في التطوّر الفكري، بلغوا الذروة في الامتداد العمودي. هؤلاء الذين بلغوا الذروة في التطوّر الفكري، في الامتداد العمودي الفكري، هؤلاء هم الذين يمكنهم على مرّ الزمن أن يطوّروا، أن يوسّعوا اُفقيّاً، وتكون التوسعة اُفقيّاً بنفس الدرجة من العمق والدقّة، تتمتّع بنفس الضمانات التي تمتّع بها الفقه في حدوده التقليديّة»[١].

الموضوعات التي عالجها الإمام الشهيد الصدر ﷺ

وانطلاقاً من هذه الرؤية، بادر الإمام الشهيد الصدر ﷺ إلى معالجة مجموعة من الموضوعات المنطقيّة والفقهيّة خلال ستّ عطل رمضانيّة، جسّد في الأُولى جانباً من منطقه الذاتي الذي أصّله لاحقاً في كتاب (الأُسس المنطقيّة

---

(١) ومضات: ٣٧٩ ـ ٣٨١.

للاستقراء)، كما جسّد في الأخيرة جانباً من أمانيه في التوأمة بين التعميق العمودي والتوسيع الأُفقي في الفقه الإسلامي، وقد توزّعت هذه الموضوعات على النحو التالي:

١ ـ التأسيس للمنطق الذاتي (١٣٨٤ هـ):

في الخامس عشر من ربيع الثاني عام ١٣٨٣ هـ(٤ / ٩ / ١٩٦٣م) وصل المفكّر الصدر ﵀ في دورته الأُصوليّة الأُولى إلى مبحث (القطع). وقد تعرّض ضمن هذا البحث ـ لدى مناقشته الأخباريّين في مدى حجّيّة البراهين العقليّة ـ إلى نمط التفكير المنطقي الأرسطي، ونقده. وبعد ذلك طوّر تلك الأبحاث وأكملها وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأُصوليّة.

وكان ﵀ قد تعرّض في ما يقرب من عشرة دروس ضمن أبحاث أُصول الفقه إلى استدلالات القوم ونقدها، ولمّا زاد النقاش عن الحدّ الذي يتحمّله الدرس الأُصولي قطع البحث واستمرّ مع تلميذه سماحة آية الله السيّد كاظم الحائري (حفظه الله) في مناقشة الآراء، فكانا يجلسان بعد الدرس لطرح القضايا المختلفة ثمّ يقطعان البحث للتفكير فيها، وفي اليوم التالي كانا يأتيان بما توصّلا إليه ويعمّقان البحث، كما كان السيّد الحائري يقصد أستاذه ﵀ في بيته للغرض نفسه[1].

وانطلاقاً ممّا تجمّع لديه من هذه المناقشات، تبلور لدى الإمام الصدر ﵀ مذهبٌ معرفيٌّ جديد أطلق عليه اسم (المذهب الذاتي في المعرفة)، وقد حاول التأسيس له في المحاضرات التي بين أيدينا، وهي عبارة عن ستّ عشرة

---

(١) أُنظر: محمّد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق ١: ٤٤٢.

محاضرة شرع في إلقائها على طلّابه في النجف الأشرف في الخامس من شهر رمضان المبارك من العام (١٣٨٤ هـ)، وفرغ من إلقائها في التاسع والعشرين منه.

وتعتبر هذه المحاضرات النواة الأساسيّة للأفكار التي أودعها في كتابه (الأُسس المنطقيّة للاستقراء) الصادر عام ١٩٧٢ م، حيث قام هناك بعرضها والبرهنة عليها بشكل أعمق ومنظّم.

وبعد هذا التاريخ بسنة ـ أي سنة ١٩٦٥ ميلاديّة ـ أردف ﷺ هذه المحاضرات بمقالٍ حول (اليقين الرياضي والمنطق الوضعي) نشره في مجلّة الإيمان، السنة الثانية، العدد (١ ـ ٢)، وقد ضمّنه لاحقاً وبتصرّف في كتاب (الأُسس المنطقيّة للاستقراء)[1].

ويبدو من بعض رسائل الإمام الشهيد ﷺ أنّه كان في نيّته البحث مجدّداً حول موضوع (المنطق الذاتي) في عطلة محرّم الحرام من سنة ١٣٨٥ هـ (أيّار / ١٩٦٥م)، ولكنّ عدّة أسباب حالت دون ذلك.

يكتب ﷺ بتاريخ ١٤ / محرّم الحرام / ١٣٨٥ هـ:

«كان من المقرّر تقريباً أن نشرع في بحث المنطق الذاتي في عشرة محرّم، ولكنّ عدّة صدف ـ أحدها مجيء آقاي موسى، وغير ذلك ـ أوجب عدم تحقّق ذلك»[2].

وفي السنة نفسها ـ ١٩٦٥ م ـ بدأ ﷺ مرحلة الاطّلاع على الفكر الآخر، فرغب في الاطّلاع على آراء عالم الاقتصاد جون مينار كينز من خلال كتابه (مقالٌ في الاحتمال)، فرغب في أن يُترجم له، ولكن تبيّن له ـ من خلال الدكتور زكي نجيب محمود على ما يبدو ـ أنّ ترجمة كتاب (كينز) تكتنفها

---

(١) أنظر المقال المذكور في: ومضات: ٥١ ـ ٦٠، وراجع: الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٤٧.

(٢) أنظر: المصدر السابق ٢: ٢٧.

الصعوبات، فتحوّل ـ بإشارةٍ من الدكتور زكي نجيب محمود أيضاً ـ إلى ترجمة الفصل الخامس من كتاب (المعرفة الإنسانيّة.. مداها وحدودها) لبرتراند رسل، وهو القسم الذي تناول فيه رسل نظريّة الاحتمال وتعرّض فيه إلى آراء كينز وغيره وطرح فيه رؤيته، وقد تمّ ذلك بالفعل على يد الدكتور كريم متّي الأُستاذ في جامعة بغداد بعد أن لم ينجح الأمر في مصر[1].

وبعد سنوات أُخرى من البحث والتحقيق ولد كتاب (الأُسس المنطقيّة للاستقراء) سنة ١٩٧٢م، ليشكّل قفزة نوعيّة في مجاله.

هذه باختصار قصّة كتاب (الأُسس) الذي تشكّل المحاضرات التي بين أيدينا نواته الأُولى وخميرته الإعداديّة.

النسخة الواصلة إلينا:

نسخة خطّيّة بتدوين المرحوم العلّامة السيّد عبد الغني الموسوي النجفي الأردبيلي ﷺ، وهي النسخة الوحيدة الواصلة إلينا، وتقع في (١٤٦) صفحة.

٢ ـ شبكة الملكيّات في الفقه الإسلامي (١٣٨٧ هـ):

هذا البحث عبارة عن دراسة فقهيّة في فقه العقود والمعاملات تشتمل في جزءٍ منها على مقارنة مختصرة بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي في مجال شبكة الملكيّات والأُسس التي تقوم عليها، وهو ما كان يتمنّى الإمام الشهيد ﷺ بحثه بصورة مفصّلة وموسّعة، إلّا أنّ ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، فاغتنم لذلك العطلة الدراسيّة في شهر رمضان المبارك من العام ١٣٨٧هـ ليلقي عشر محاضرات في هذا المجال، بدأت في الثاني منه وانتهت في السابع عشر، مخصّصاً المحاضرات

---

(١) أنظر: المصدر السابق ٢: ٥٦.

الثلاث الأخيرة للمقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي.

النسخ الواصلة إلينا:

أ ـ نسخة خطّيّة بتدوين السيّد عبد الغني الموسوي النجفي الأردبيلي ، تقع في (٨٩) صفحة.

ب ـ نسخة خطّيّة بتقرير سماحة آية الله السيّد كاظم الحائري (حفظه الله)، تقع في (٥٨) صفحة.

٣ ـ الحوالة في الفقه الإسلامي (١٣٩٠ هـ):

وهذا البحث أشبه ما يكون تكملةً تطبيقيّة للبحث السابق، حيث طبّق رؤاه الفقهيّة على بحث (الحوالة)، مقارناً في طيّاته بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي.

النسخ الواصلة إلينا:

أ ـ نسخة مطبوعة بتقرير صاحب الفضيلة حجّة الإسلام والمسلمين السيّد علي رضا الحائري (حفظه الله)، وقد نشرت في مجلّة فقه أهل البيت ، الأعداد (١٤، ١٥ و ١٦)، وجمعت مرّة ثانية في العدد (٢٠)، وتقع في (٥٧) صفحة.

ب ـ نسخة خطّيّة بتقرير سماحة حجّة الإسلام والمسلمين السيّد عبد الهادي الشاهرودي (حفظه الله)،تقع في (٣٢) صفحة.

ج ـ نسخة خطّيّة بقلم المرحوم الشيخ عبد المجيد روشني الجرجاني، وتقع في ٢٨ صفحة.

٤ ـ التخريجات الفقهيّة للمعاملات البنكيّة (١٣٨٩ هـ):

وهذا البحث عبارة عن محاضرات رمضانيّة ألقاها الإمام الشهيد الصدر

على طلّابه في النجف الأشرف ابتداءً من ليلة السبت الرابع من شهر رمضان المبارك وفرغ من إلقائها في التاسع والعشرين منه، وذلك في إطار نشره لكتابه (البنك اللاربوي في الإسلام) الذي نشر في ذلك العام، والذي لم تسمح طبيعته باستعراض بعض جوانب الموضوع بالنحو المتعارف في الدرس الفقهي المتّبع في الحوزات العلميّة، فسعى إلى سدّ بعض هذه الثغرات من خلال ملحقات الكتاب التي ربّما شكّلت هذه المحاضرات نواتها. إلّا أنّ الفرصة الرمضانيّة لم تسمح له ببحث كافّة الجوانب التي وعد ببحثها، فبقيت الدراسة مبتورة.

النسخ الواصلة إلينا:

أ ـ مجموعة من المحاضرات الصوتيّة بصوت الشهيد الصدر ﷺ، وهي غير مكتملة وغير واضحة في مقاطع منها.

ب ـ نسخة خطّيّة بتقرير آية الله السيّد كاظم الحائري (حفظه الله)، تقع في (٨١) صفحة.

ج ـ نسخة خطّيّة بتقرير السيّد عبد الهادي الشاهرودي (حفظه الله)، تقع في (٦٧) صفحة.

د ـ نسخة خطّيّة رديئة الخطّ بتقرير أحد طلّابه، وهو مجهول لدينا، تقع في (٢٤) صفحة.

٥ ـ ملكيّة الأراضي الموات وأحكامها (١٣٨١ هـ):

وهذا البحث عبارة عن أوّل درس فقهي يلقيه الإمام الشهيد ﷺ على مستوى بحث الخارج، وذلك ابتداءً من ليلة الأربعاء الأوّل من شهر رمضان من العام ١٣٨١ هـ، وقد شكّل بحسب تعبيره خميرة كتاب (اقتصادنا)[1]، أي الجزء

---

(١) إحياء الموات (الأنصاري): ٥.

الثاني منه الذي لم يكن قد صدر بعدُ، والذي عالج فيه المذهب الاقتصادي في الإسلام.

النسخ الواصلة إلينا:

أ ـ نسختان خطّيّان بتدوين السيّد عبد الغني النجفي الأردبيلي ﷺ، الأُولى مسوّدة وتقع في (٥٤) صفحة، والأُخرى مبيّضة وتقع في (٦٠) صفحة.

ب ـ نسخة خطّيّة بتقرير سماحة السيّد كاظم الحائري (حفظه الله)، تقع في (٧٨) صفحة، وعليها تعليقاتٌ أضافها الشهيد الصدر ﷺ بخطّه.

ج ـ نسخة خطّيّة بتقرير سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله)، وتقع في (٦٢) صفحة وعليها تعليقات أضافها الشهيد الصدر ﷺ بخطّه، وقد صدرت في كتيّب من (٩٦) عن دار التعارف ببيروت، وقد أضفنا هذه التعليقات إلى نسخة السيّد الحائري (حفظه الله).

٦ ـ إحياء الأراضي الموات (١٣٩١ هـ):

هذا البحث عبارة عن استكمال للبحث السابق الذي كان قد بدأه الإمام الشهيد ﷺ قبل عشر سنوات، وقد شرع في إلقائه في الثالث من شهر رمضان المبارك من العام ١٣٩١ هـ، وفرغ من إلقائه في السابع عشر منه.

النسخ الواصلة إلينا:

أ ـ نسخة خطّيّة بتقرير سماحة السيّد كاظم الحائري (حفظه الله)، تقع في (٤١) صفحة.

ب ـ نسخة مطبوعة بتقرير السيّد علي رضا الحائري (حفظه الله)، وهي منشورة في مجلّة فقه أهل البيت ﷺ العدد (١١ ـ ١٢)، وتقع في (٤٩) صفحة.

ج ـ نسخة خطّيّة بقلم المرحوم الشيخ عبد المجيد روشني الجرجاني، وتقع في ٢٠ صفحة.

منهجنا في اختيار النسخة:

على الرغم من مرور أكثر من ربع قرن على رحيل الإمام الشهيد الصدر ﷺ، لكن لم يرَ النورَ من هذه المحاضرات سوى ثلاث، وهي:

١ ـ ملكيّة الأراضي الموات وأحكامها (١٣٨١ هـ) بتقرير الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله)، والصادرة تحت عنوان (إحياء الموات).

٢ ـ إحياء الأراضي الموات (١٣٩١ هـ) بتقرير السيّد علي رضا الحائري (حفظه الله)، والصادرة تحت عنوان (إحياء الموات).

٣ ـ الحوالة في الفقه الإسلامي (١٣٩٠ هـ) بتقرير السيّد علي رضا الحائري (حفظه الله) كذلك، والصادرة تحت عنوان (الحوالة).

وسعياً منّا إلى نشر ما يرتبط بتراث الشهيد الصدر ﷺ، فقد عرضنا على مجلّتي (المنهاج) و(الاجتهاد والتجديد) نشر هذه المحاضرات بنسخها وتقريراتها المختلفة، وذلك في خطوةٍ تمهيديّة نحو اختيار الأفضل منها ونشره في هذا المجلّد ضمن موسوعة الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ، وقد لمسنا من رئيس تحريرهما صاحب الفضيلة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ حيدر حب الله (حفظه الله) ترحيباً حارّاً، وفاءً منه للإمام الشهيد ﷺ وخدمةً لتراثه، فقام مشكوراً بنشرها بالتفصيل الآتي في الصفحات القادمة.

إلّا أنّ العمل على هذه المحاضرات لم يكن متّحداً في طبيعته ومنهجه؛ لأُمور تتعلّق بالنسخ الواصلة إلينا نفسها:

أ ـ فقد اتّضح لنا من خلال مقارنة ما وصلنا من تركة المرحوم السيّد

عبد الغني الموسوي النجفي الأردبيلي ﵀ بما وصل إلينا من محاضرات الشهيد الصدر ﵀ الصوتيّة أنّه عبارة عن نصوص قريبة جدّاً إلى ما كان يلقيه الشهيد الصدر ﵀ في مجلس الدرس، اللهمّ إلّا ما يرجع إلى اختصار عبارةٍ أو حذف تكرارٍ، الأمر الذي يفسّر ما جاء في كتابات السيّد الأردبيلي ﵀ من عجمةٍ في التذكير والتأنيث أو على صعيد بناء الجملة، أو غير ذلك. ومع ذلك فإنّ نصوصه ﵀ هي أقرب النصوص إلى كلام الإمام الصدر ﵀، الأمر الذي جعلنا نعمد في هذا الكتاب إلى تقديم مدوّناته على تقريرات غيره، إلّا إذا اقتضت بعض الخصوصيّات خلاف ذلك، كما سترى.

وعلى أيّة حال، فقد جاءت هذه الكتابات بعيدةً حيناً عن أُسلوب النصّ المكتوب، إضافةً إلى ابتلائها حيناً آخر بالتكرار، وقد اقتضت طبيعتها هذه ـ وفي سبيل إخراجها إلى النور ـ جهداً مضاعفاً في العمل عليها، يفوق بكثير الجهد الذي تطلّبته التقريرات التي سيأتي الحديث عنها، حيث كان على العاملين عليها أن يعيدوا صياغتها في كثيرٍ من مقاطعها، لكن بنحوٍ يحافظ على الفكرة بشكل تام.

ب ـ أمّا القسم الآخر من هذه المحاضرات فكان عبارة عن تقريرات كتبها طلّاب الإمام الشهيد ﵀ على ضوء ما استفادوه من محضر الدرس، وقد تفاوتت في مدى ضبطها ودقّتها ونجاحها في إيصال فكرة الأُستاذ، الأمر الذي انعكس ـ سعةً وضيقاً ـ على الجهد المبذول بهدف إخراجها بالنحو المقبول.

وقد عمدنا في هذا الكتاب إلى تقديم الموضوع المنطقي الوحيد على الموضوعات الفقهيّة بهدف المحافظة على رونقه، فجاء البحث حول التأسيس للمنطق الذاتي في الصدارة، ثمّ عمدنا داخل الموضوعات الفقهيّة نفسها إلى تقديم البحث حول شبكة الملكيّات؛ لكونه أشبه ما يكون بالبحث التأسيسي

الكلّي، ثمّ ألحقنا به البحث حول الحوالة؛ لكونه في صبغته العامّة تطبيقاً للبحث الأوّل، ثمّ أردفناهما ببحث المعاملات البنكيّة؛ لانتمائه معهما إلى فقه المعاملات، ثمّ أخّرنا البحثين المتعلّقين بإحياء الموات.

وعلى ضوء ما ذكرناه جرى العمل على هذه المحاضرات بالنحو التالي:

١ ـ التأسيس للمنطق الذاتي (١٣٨٤ هـ):

نشر هذا البحث بالتعاون مع مركزنا ـ مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر ﷺ ـ في الأعداد (٤١، ٤٢ و ٤٣) من مجلّة (المنهاج) تحت عنوان: (محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي) وبتدوين المرحوم السيّد عبد الغني الموسوي النجفي الأردبيلي، وقد تجشّم عناء صياغته وتقطيعه وتخريج مصادره فضيلة الشيخ أحمد أبو زيد العاملي (حفظه الله).

والنسخة الواصلة إلينا من هذا البحث يتيمة، فكان الاعتماد عليها.

٢ ـ شبكة الملكيّات في الفقه الإسلامي (١٣٨٧ هـ):

نشر هذا البحث بالتعاون مع مركزنا في العددين (١ و ٢) من مجلّة (الاجتهاد والتجديد) بتدوين المرحوم السيّد عبد الغني الموسوي النجفي الأردبيلي تحت عنوان: (شبكة الملكيّات... تحليل البنيات العقلائيّة لأنظمة المال والحقّ والملك)، وقد تجشّم عناء صياغته وتقطيعه وتخريج مصادره فضيلة الشيخ حيدر حب الله (حفظه الله).

كما نشر في العدد (٨) من المجلّة نفسها بتقرير سماحة السيّد كاظم الحائري (حفظه الله) تحت عنوان: (الملكيّات والحقوق.. دراسة فقهيّة تحليليّة)، وقد قام بتصحيحه وتقطيعه وتخريج مصادره فضيلة الشيخ حب الله كذلك.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على ما دوّنه المرحوم السيّد الأردبيلي ﷺ؛

وذلك للسبب الذي ذكرناه، وهو كونه الأقرب إلى كلام الشهيد الصدر ﵀.

٣ ـ الحوالة في الفقه الإسلامي (١٣٩٠ هـ):

كان هذا البحث قد نشر سابقاً في الأعداد (١٤، ١٥ و ١٦) من مجلّة فقه أهل البيت ﵈ تحت عنوان (الحوالة)، ثمّ أُعيد نشره مجموعاً في العدد (٢٠) من المجلّة نفسها، وذلك بتقرير السيّد علي رضا الحائري (حفظه الله).

كما نشر في العددين (٤٩ و ٥٠) من مجلّة (المنهاج) بتقرير السيّد عبد الهادي الشاهرودي (حفظه الله) تحت عنوان: (الحوالة في الفقه الإسلامي)، وقد قام بتهذيبه وتقطيعه وتخريج مصادره الشيخ أحمد أبو زيد العاملي.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على ما قرّره سماحة السيّد علي رضا الحائري (حفظه الله)؛ لامتيازه عن التقرير الآخر بالضبط والدقّة والشمول.

٤ ـ التخريجات الفقهيّة للمعاملات البنكيّة (١٣٨٩ هـ):

وقد نشر هذا البحث بالتعاون مع مركزنا في العددين (٣ و ٤) من مجلّة (الاجتهاد والتجديد) بتقرير سماحة آية الله السيّد كاظم الحائري (حفظ الله)، وقد قام بتصحيحه وتقطيعه وتخريج مصادره الشيخ حيدر حب الله. كما نشر في الأعداد (٤٥، ٤٦ و ٤٧) من مجلّة (المنهاج) تحت عنوان: (التخريجات الفقهيّة للمعاملات البنكيّة)، وقد قام بتهذيبه واستدراك سقوطاته وتقطيعه وتخريج مصادره الشيخ أحمد أبو زيد العاملي.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على ما قرّره سماحة السيّد كاظم الحائري (حفظه الله)؛ لامتيازه عن التقرير الآخر بالضبط والدقّة والشمول، ولم نأخذ بعين الاعتبار النسخة الرابعة الواصلة إلينا؛ لرداءتها واختصارها وجهالة مقرّرها.

٥ ـ ملكيّة الأراضي الموات وأحكامها (١٣٨١ هـ):

كان هذا البحث قد نشر بتقرير فضيلة الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري،

وصدر عن دار التعارف ببيروت سنة ١٩٩٣ م تحت عنوان : (إحياء الموات).

ثمّ نشر مؤخّراً بالتعاون مع مركزنا في العددين (٦ و ٧) من مجلّة (الاجتهاد والتجديد) بتقرير سماحة السيّد كاظم الحائري تحت عنوان : (فقه الأراضي ونظريّة التحليل.. بحوث في إحياء الموات)، وقد قام بتصحيحه وتقطيعه وتخريج مصادره الشيخ حيدر حب الله.

كما نُشر بالتعاون مع مركزنا في العدد (٩ ـ ١٠) من مجلّة (الاجتهاد والتجديد) بتدوين المرحوم السيّد عبد الغني الموسوي النجفي الأردبيلي ﵀ تحت عنوان : (إحياء الموات في الفقه الإسلامي.. دراسة في نظريّة الأراضي وفقه التحليل)، وقد تجشّم عناء صياغته وتقطيعه وتخريج مصادره فضيلة الشيخ حيدر حب الله.

وكان مقتضى المنهج الذي قرّرناه سابقاً أن يقع اختيارنا في هذا البحث على ما دوّنه المرحوم السيّد عبد الغني الأردبيلي ﵀، إلّا أنّنا اعتمدنا ما قرّره سماحة السيّد كاظم الحائري (حفظه الله)؛ لأنّ ما وصلنا من السيّد الأردبيلي ﵀ ناقصُ الذيل وغير مكتمل، إضافةً إلى أنّنا فضّلنا أن يكون البحثان حول (إحياء الموات) لمقرّرٍ واحد.

٦ ـ إحياء الأراضي الموات (١٣٩١ هـ):

كان هذا البحث قد نشر سابقاً في العدد (١١ ـ ١٢) من مجلّة فقه أهل البيت ﵈ تحت عنوان : (إحياء الموات)، وذلك بتقرير السيّد علي رضا الحائري (حفظه الله).

كما نشر بالتعاون مع مركزنا في العدد (٥) من مجلّة (الاجتهاد والتجديد) بتقرير سماحة السيّد كاظم الحائري (حفظه الله) تحت عنوان : (إحياء الموات.. دراسة في فقه الأراضي في الشريعة الإسلاميّة)، وقد قام بتصحيحه وتقطيعه

وتخريج مصادره فضيلة الشيخ حيدر حب الله.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على ما قرّره سماحة السيّد كاظم الحائري (حفظه الله)؛ لجودته وضبطه، مع عدم وجود خلل من هذه الناحية في البحث الآخر، إضافةً إلى أنّنا فضّلنا أن يكون هذا البحث والبحث الذي سبقه لمقرّرٍ واحد كما سبق أن أشرنا.

عملنا في التحقيق:

مع أنّ الجهود المبذولة في سبيل نشر هذه المحاضرات في المجلّات المذكورة كانت جهوداً قيّمةً جدّاً ومشكورة، إلّا أنّنا ـ في لجنة التحقيق ـ لم نكتفِ بما نشر فيها ممّا اعتمدناه مادّة لكتابنا هذا، بل عمدنا إلى تطوير العمل عليها كمّاً وكيفاً لتخرج بالنحو المنشور حاليّاً.

فبعد أن قمنا بجمع المقالات وتعيين الأبحاث المختارة للنشر، عهدنا بها إلى فضيلة الشيخ أحمد أبو زيد العاملي (حفظه الله) ليستأنف العمل عليها من جديد، حتّى ما كان قد أنجزه هو في المجلّات المذكورة، فبذل عليها جهداً مشكوراً، توزّع على الخطوات التالية:

أوّلاً: إعادة المطابقة مع النسخ الخطّيّة:

ونعني بذلك الأبحاث الثلاثة الأخيرة:

١ ـ فإنّ البحثين الأوّلين عبارة عن تدوين حرفي ـ أو شبه حرفي إلى حدٍّ بعيد ـ لنصّ الشهيد الصدر ﵀ المُلقى، فكانا بحاجة إلى إعادة صياغةٍ تقرّبهما إلى طبيعة النصّ المدوّن، وهو ما تمّ في مجلّتي (المنهاج) و(الاجتهاد والتجديد) بالتفصيل المتقدّم سابقاً، فلم يكن هناك معنى للمطابقة الحرفيّة مع النسخ

الخطّيّة، اللهمّ إلّا المطابقة الإجماليّة للمطالب بما تختزن من معانٍ ومضامين، لا بما تتألّف منه من ألفاظ. لكن مع ذلك، فقد تمّ تدارك بعض المقاطع الساقطة.

٢ ـ أمّا البحث الثالث فقد وصلنا أساساً مطبوعاً، فلم نجرِ عليه أيّة مطابقة.

وبهذا اقتصرت عمليّة المطابقة الحقيقيّة على الأبحاث الثلاثة الأخيرة، حيث تبيّن سقوط العديد من الكلمات والعبارت، والتي كان بعضها مؤثّراً ومغيّراً في المعنى تغييراً جذريّاً، إضافةً إلى سقوط بعض المقاطع والصفحات بالكامل. ويرجع أكثر هذه السقوطات إلى البحث الخامس: (ملكيّة الأراضي الموات وأحكامها)؛ وذلك بسبب رداءة النسخة الخطّيّة الواصلة إلينا، وابتلائها بالكثير من الفوضى لجهة التهميش غير المنظّم والاستدراك المتكرّر.

لكن على أيّة حال، فقد تمّ استدراك ذلك كلّه، تمّ تزويد رئاسة تحرير مجلّة (الاجتهاد والتجديد) بنسخة عن هذه التصحيحات لأخذها بعين الاعتبار في الكتاب الذي يصدر عنها قريباً تحت عنوان: (بحوثٌ في فقه الاقتصاد الإسلامي)، وهو عبارة عن الكتاب الأوّل من سلسلة (كتاب الاجتهاد والتجديد)، والذي يجمع بين دفّتيه محاضرات الشهيد الصدر ﷺ التي نشرت تباعاً في أعداد المجلّة بالنحو المُشار إليه سابقاً.

كما لم تقتصر عمليّة المقابلة على التقريرات المدرجة في هذا الكتاب، بل عمد المحقّق في كثيرٍ من الموارد إلى المقارنة بين التقريرات المختلفة للدرس الواحد من أجل التأكّد من المضمون أو استيضاح موارد الإيهام أو تدارك موارد السقط.

وخلال العمل على المقابلة، قام المحقّق بإعادة النصّ في كثيرٍ من الموارد إلى صيغته التي وصلتنا من المقرّر، بعد أن كان قد خضع إلى شيءٍ من التعديل في

المجلّات سابقة الذكر. أمّا ما اقتضت الضرورةُ تعديلَه فقد وضعه بين عضادتين.

ومن هنا، فإنّ نصوص هذه الأبحاث بصيغتها الموجودة في هذا الكتاب هي الأقرب إلى النصوص الأصليّة الواصلة إلينا.

ثانياً: إعادة النظر في الصياغة:

بالنسبة إلى البحثين الأوّلين اللذين هما عبارة عن صياغة لما دوّنه المرحوم السيّد عبد الغني الموسوي النجفي الأردبيلي ﵀ بنصٍّ حرفيٍّ أو شبه حرفيٍّ لدروس الإمام الشهيد الصدر ﵀، فقد التزم المحقّق بنصّه هو بالنسبة إلى البحث الأوّل، وبنصّ فضيلة الشيخ حيدر حبّ الله (حفظه الله) بالنسبة إلى البحث الثاني، ولم يُدخل عليهما إلّا تعديلات صياغيّة طفيفة ولم يستأنف الصياغة من رأس.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الأبحاث الباقية التي امتازت عن الأوّلين بأنّها أساساً عبارة عن تقرير لبحث الشهيد الصدر ﵀ وليست تدويناً حرفيّاً لدروسه.

ثالثاً: إعادة النظر في التقسيم والعناوين:

لم يُلتزم في الكتاب بما جاء في الأبحاث المنشورة من تقسيمات وعناوين؛ فأُعيد النظر في تقسيم المتن، كما تمّ تعديل العناوين وفق ما ينسجم مع المتعارف في طريقة عمل (لجنة التحقيق) في سائر مجلّدات موسوعة الإمام الشهيد الصدر ﵀.

رابعاً: إعادة النظر في التخريج والتوثيق:

لعلّ أهمّ ما يميّز الأبحاث التي ننشرها هنا عمّا نُشر في المجلّات المذكورة

هو العمل الجذري للمحقّق في تخريج مصادر الكتاب وتوثيق أقواله وأفكاره: المنطقيّة، الفقهيّة، الأُصوليّة، التاريخيّة، الجغرافيّة والأدبيّة.. وقد كان تارةً يوثّق مصدر الفكرة إذا كان الشهيد الصدر ﵀ قد نسبها إلى شخصٍ معيّن، وأُخرى يُرشد إلى مصادر تعرّضت للفكرة وإن لم تكن منظورة إلى الإمام الشهيد ﵀. وقد عمل في هذا الصدد على التثبّت من الإحالات الموجودة في المقالات المنشورة، فصحّح بعضها، وعدّل بعضها الآخر، ثمّ عمل على إثرائها من خلال تدارك الموارد الكثيرة التي لم يتمّ توثيقها.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ التحقيق قد اعتمد باديَ الأمر على توثيق الروايات اعتماداً على مصادرها الأُمّ، ولكن تمّ العدول عن ذلك واعتماد كتاب (الوسائل) مرجعاً، وذلك نسجاً على المنوال الذي نهجته لجنة التحقيق في سائر كتب موسوعة الإمام الشهيد الصدر ﵀، لكن مع الحرص على إبراز الاختلافات الموجودة بين كتاب (الوسائل) وبين الكتب الأربعة المطبوعة وغيرها من المصادر التي ينقل عنها صاحب (الوسائل).

خامساً: إضافة التعليقات:

اشتمل الكتاب على جملةٍ من التعليقات في هامش المتن، وقد توزّعت على النحو التالي:

١ ـ تعليقات الإمام الشهيد الصدر ﵀ على بعض هذه التقريرات، وقد تمّ استخراجها من المخطوطات الواصلة إلينا والمحفوظة في الأرشيف، والتي اشتملت على بعض التعليقات التي كان الشهيد الصدر ﵀ يزيّن بها ما يكتبه طلّابه تقريراً لبحثه، وذلك في إطار رعايته الدراسيّة والعلميّة لهم، وقد تمّ تذييلها بعبارة: (من تعليقة الإمام الشهيد الصدر ﵀ على تقرير فلان).

٢ ـ وهناك مجموعة من تعليقات الإمام الشهيد الصدر ﷺ التي سيراها القارئ في الهامش، وهي في الحقيقة عبارة عن جمل اعتراضيّة طويلة وردت في المتن، وكانت بوضعها الموجود تشوّش سلاسة السياق، فأُدرجت في الهامش، وتمّ تمييزها عن تعليقات الشهيد الصدر ﷺ السالفة من خلال تذييلها بعبارة: (منه ﷺ).

٣ ـ تمّت إضافة بعض التعليقات التحقيقيّة التي لا ترتبط بتقويم المطلب بقدر ما ترتبط بتحقيق المعلومة وتوثيقها، أو الإرشاد إلى ما يعتمده الشهيد الصدر ﷺ من مبانٍ عندما لا يفصّل ذلك في المتن، كالموارد التي يضعّف فيها ﷺ سندَ روايةٍ، فتمّ الإرشاد إلى منشأ ذلك وفق مباني الشهيد الصدر ﷺ عندما تتوفّر، أو وفق المباني المعروفة عندما لا تتوفّر.

وبجهود الشيخ أحمد أبو زيد العاملي هذه يكون الكتاب قد خطا خطوةً ـ بل خطوات ـ جليلة نحو الأفضل. وقد كان لفضيلته على كلّ حال الدور الأوّل في إحياء هذه المباحث المغمورة وانتشالها من رفوف النسيان، ونشرها في المجلّات المذكورة ثمّ في هذا الكتاب، وكان إخلاصه البالغ للشهيد الصدر ﷺ وسعيه الذي لا يعرف الكلل والملل هما اللذين قدّما للعلم والعلماء هذا السفر الجليل، فجزاه الله تعالى عن الإسلام خير جزاء المحسنين، والحمد لله أوّلاً وآخراً.

وفي الختام نسأل الله تعالى كما في كلّ مرّة أن نكون قد وفّينا من خلال هذا العمل جزءاً من الحقّ الثابت لهذا الرجل العظيم في أعناقنا، تغمّده الله تعالى برحمته الواسعة، إنّه سميعٌ مجيب.

شوّال المكرّم / ١٤٣٠ هـ

لجنة التحقيق

محاضرات تأسيسيّة

١

التأسيس للمنطق الذاتي

(رمضان المبارك /١٣٨٤هـ)

التأسيس للمنطق الذاتي

تمهيد :

نهدف من وراء هذا البحث إلى التأسيس لمنطق جديد نطلق عليه حالياً اسم (المنطق الذاتي) ، وذلك تمييزاً له عن المنطق العقلي الأرسطي وعن المنطق التجريبي . وما دفع بنا إلى هذا البحث هو أنّ المقدار الذي تحقّق وبُيّن من هذين المنطقين لا يكفي لأداء الرسالة الكاملة الشاملة لعلم المنطق ، فلا بدّ بهدف تكميلها من إضافة المنطق الذاتي ؛ ليكون مكمّلاً للمنطق الأرسطي من ناحية ، ومفلسفاً للمنطق التجريبي من ناحية أُخرى .

ومن هنا ، فإنّ وظيفة المنطق الذاتي بالنسبة إلى المنطق الأرسطي هي وظيفة التكميل ، بينما وظيفته بالنسبة إلى المنطق التجريبي هي التأسيس العقلي والفلسفي .

الفصل الأوّل
المباحث التمهيديّة

كيفيّة توالد المعرفة في المنطق الأرسطي :

يؤمن المنطق العقلي الأرسطي بوجود تصوّرات وتصديقات أوّليّة ضروريّة، وهو يبحث في هذه التصوّرات والتصديقات المعلومة من حيث إيصالها إلى تصوّرات وتصديقات مجهولة. ولهذا قيل في الكتب المعروفة الموضوعة في علم المنطق : إنّ موضوع هذا العلم هو التصوّر والتصديق من حيث إيصالهما إلى مطالب أُخرى تصوّريّة وتصديقيّة[١].

ومن خلال موضوع علم المنطق، يمكن اقتباس وظيفة هذا العلم، وهي ـ بناءً على تحديد الموضوع ـ التوصّل من تصوّر وتصديق معلومين إلى تصوّر وتصديق مجهولين. ويبيّن لنا علم المنطق كيفيّة الانتقال من معرفة إلى معرفة أُخرى، أو كيفيّة تولّد معرفة من معرفة أُخرى، وكيف يتسلسل التفكير لدى الإنسان وينتهي من مقدّمات معيّنة إلى نتائج، ثمّ يجعل هذه النتائج مقدّمات لينتقل منها إلى نتائج أُخرى، وهكذا...

وعندما كان المنطق العقلي بصدد البحث في كيفيّة تولّد الفكر من الفكر وتولّد المجهول من المعلوم، آمن بطريقة واحدة في توالد المعرفة، وهي التي يمكننا أن نسمّيها : (الطريقة الموضوعيّة في التوالد)، وذلك في قبال (الطريقة

---

(١) أنظر : الشفاء، الإلهيّات : ١٠؛ شرح الإشارات والتنبيهات ١ : ١٧؛ الرسالة الشمسية : ٢؛ كتاب التعريفات : ٧٢.

الذاتيّة) التي سنتحدّث عنها .

والطريقة الموضوعيّة للتوالد هي الطريقة التي لاحظها المنطق القديم في كلّ بحوثه ؛ فإنّه بحث في التصوّرات والتصديقات من حيث إيصالها إلى تصوّرات وتصديقات أُخرى وتوليدها لها على أساس هذه الطريقة .

ونقصد بالطريقة الموضوعيّة في تولّد معرفة من معرفة أُخرى التولّد الناتج عن الارتباط بين متعلّق الفكرة الأُمّ وبين متعلّق الفكرة البنت ، أي بين متعلّق الفكرة (السبب) وبين متعلّق الفكرة (المسبّب) . وهذان المتعلّقان نصطلح على كلّ منهما بـ (موضوع المعرفة) . فالمقصود إذن أنّ بين موضوعي المعرفتين ارتباطاً ولزوماً ، وهذا الارتباط واللزوم ينعكس على المعرفتين نفسيهما ، فيتولّد من المعرفة الأُولى معرفةٌ ثانية .

في الشكل الأوّل من القياس هناك لزوم حتمي واقعي بين صدق الكبرى والصغرى وبين صدق النتيجة ، وهذا اللزوم والربط الواقعي بين الأمرين ثابتٌ على كلّ حال ، مع قطع النظر عن أيّ مفكّر أو عاقل ، فحتّى لو لم يكن هناك مفكّر لكان هذا اللزوم الواقعي المنطقي ثابتاً في نفس الأمر والواقع . وهذا الربط الواقعي الذاتي واللزومي بين الأمرين انعكس على الفكر ، فأصبحت معرفتنا بالصغرى ومعرفتنا بالكبرى سبباً في اقتضائها لمعرفة أُخرى ، وهي النتيجة ، فيكون تولّد النتيجة من الكبرى والصغرى ناشئاً من التوالد والارتباط بين الأُمور الواقعيّة بما هي واقعيّة ، ومع قطع النظر عن الفكر والتصوّر كما قلنا . وحيث إنّ الارتباط قائمٌ بين موضوعات الأفكار والأُمور الواقعيّة التي نفكّر بها ، أسمينا طريقة التفكير هذه : (الطريقة الموضوعيّة) .

وبهذا البيان يظهر أنّ علم المنطق العقلي بحسب الحقيقة لا يبحث عن التصوّر والتصديق من حيث إيصالهما إلى مجهول تصوّري أو تصديقي كما هو

المتعارف أن يُعبَّر عنه، وإنّما يبحث في الأُمور الواقعيّة نفس الأمريّة التي هي في ثبوتها في الواقع غير محتاجة إلى المفكّر والعاقل والمدرك.

لكنّ السؤال المطروح هو: أنّ علم المنطق حول أيٍّ من هذه الأُمور الواقعيّة يبحث؟! والجواب: إنّه يبحث حول الأُمور الواقعيّة التي هي قوانين عامّة لها دخل في توليد الأفكار من الأفكار.

ومن هنا نخلص إلى أنّ علم المنطق يبحث حول أُمور واقعيّة هي عبارة عن موضوعات المعرفة، من حيث دورها في توليد الأفكار من الأفكار، أو قل: المعرفة من المعرفة.

ففي قولنا: «الشيء الشامل لشيء يشمل كلّ ما يشمله ذلك الشي»، نحن نعرف أنّ الحدّ الأوسط ثابتٌ للحدّ الأصغر في المقدّمة الصغرى، كما نعرف أنّ الحدّ الأكبر ثابتٌ للأوسط في المقدّمة الكبرى، فنعرف أنّ الأكبر ثابت للأصغر في النتيجة. ومردُّ ذلك إلى هذه الحقيقة الثابتة الأزليّة، وهي أنّ الشيء الشامل لشيء شاملٌ لما يشمله ذلك الآخر، وهذا أمرٌ واقعي ثابت بقطع النظر عن وجدان أيّ عاقل أو مفكّر أو متصوّر، وهو يلعب دور توليد الأفكار غير الموجودة من خلال الأفكار الموجودة. فعلم المنطق إذن يمارس هذه الأُمور الواقعيّة.

إشكال المحدثين على علم المنطق:

وهناك إشكالٌ يثيره العلماء المحدثون حول علم المنطق، وهو يرد على منطقنا الذاتي أيضاً، إلّا أنّ طبيعة الجواب عنه على ضوء منطقنا تختلف عن طبيعة الجواب على ضوء المنطق العقلي، ولكنّ هذا الإشكال يندفع بالبيان الذي قدّمناه.

وحاصل الإشكال : أنّ علم المنطق يمارس الموضوع الذي يمارسه علم النفس ، فهو ليس علماً مستقلاً ، بل هو فرع وشعبة من شعب علم النفس ؛ لأنّ علم النفس يبحث عن النفس البشريّة وظواهرها وخصوصيّاتها ، وذلك : إمّا بالطريقة القديمة ، وإمّا بالطريقة الحديثة القائمة على أساس التجربة والملاحظة . فعلم المنطق إذن يتطفّل على علم النفس ؛ لأنّه يبحث عن قوانين الفكر البشري وكيفيّة تسلسلها ونشوئها من الأفكار الأُخرى عند الإنسان ، والفكر ظاهرة من ظواهر النفس البشريّة ، ولهذا لا ينبغي أن يكون علم المنطق علماً قائماً برأسه ، بل حقّه أن يكون فرعاً من فروع علم النفس ؛ لأنّه يتناول ظاهرة من ظواهر هذه النفس ـ وهي التفكير ـ ويجعلها موضوعاً لدراسته .

وهذا الإشكال الموجّه إلى علم المنطق معروف في أوساط الاتّجاهات الحديثة .

الجواب عن إشكال المحدثين على ضوء المنطق العقلي :

لقد أُجيب عن الإشكال المتقدّم بأنّ علم المنطق موضوعه هو التفكير الصحيح ، وأنّ هذا العلم إنّما يسعى لتنظيم التفكير لدى الإنسان ليجعله صحيحاً .

ولكنّ الصحيح في مقام الجواب عن هذا الإشكال يظهر ممّا بيّنّاه : فإنّ علم المنطق العقلي لا يبحث عن الفكر وخواصّه ، وإنّما يبحث عن أُمور واقعيّة ذاتيّة أزليّة أبديّة ، تدخل في عمليّة توليد الفكر للفكر . فهو يبحث عن تلك الأُمور الواقعيّة الأجنبيّة عن الفكر وخواصّه ، والثابتة على أيّة حال ، سواءٌ وجد إنسان أم لم يوجد . وليس موضوع علم المنطق هو الفكر حتّى يقال : إنّ موضوعه متّحد مع موضوع علم النفس ، فينبغي للمناطقة أن يوكلوه إلى علماء النفس ليقرّروا مشاكله ، باعتبار أنّهم ـ أي المناطقة ـ غير أخصّائيّين في هذا العلم .. فإنّ المنطق

العقلي ـ كما قلنا ـ لا يبحث أصلاً عن الفكر، وإنّما يبحث عن تلك الأُمور الواقعيّة من حيث دخالتها في عمليّة توليد الفكر للفكر. فأيُّ ربط لعلم المنطق بعلم النفس؟!

طريقتان لتوالد المعرفة البشريّة: موضوعيّة وذاتيّة:

كنّا بصدد الحديث عن المنطق العقلي الذي يتناول الأُمور الواقعيّة الأزليّة التي لها دخل في عمليّة توالد الأفكار من الأفكار، وطريقة التوالد الملحوظة في هذا المنطق هي طريقة التوالد الموضوعي، أي التوالد الناشئ من الارتباط بين المتعلّقات. وهذه الطريقة هي التي كانت معتمدة عند المنطق العقلي القديم، ولكنّها لا تفي بأداء رسالة علم المنطق بشكل كامل وتفسير المعرفة البشريّة.

وما نريد بيانه في الأبحاث الآتية هو أنّ هناك طريقتين لتوالد المعرفة:

إحداهما: الطريقة الموضوعيّة.

والثانية: الطريقة الذاتيّة.

وبيان ذلك: أنّ الفكرة تارةً تتولّد من فكرة أُخرى على أساس الارتباط اللزومي بين موضوعي الفكرتين، وأُخرى على أساس التلازم والعلّيّة والسببيّة بين نفس الفكرتين[1].

ووظيفتنا المنطقيّة تختلف بين هاتين الحالتين: ففي باب التوالد الموضوعي ـ حيث تتولّد الفكرة من فكرة أُخرى باعتبار الربط بين موضوعيهما واللزوم بينهما ـ يجب البحث حول تلك الأُمور الواقعيّة الأزليّة التي هي ملاك الربط بين نفس الأفكار الثابتة، سواءٌ وجد مفكّر أم لم يوجد، فنبحث عنها على

---

(١) أُنظر بهذا الصدد: الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ١٦٠ ـ ١٦٢.

غرار بحث المتقدّمين الذين أسّسوا لهذا الغرض علمَ المنطق.

وأمّا في طريقة التوالد الذاتي، فيجب أن لا نبحث عن شيء خارج عن نطاق فكر الإنسان؛ فإنّ موضوع بحثنا هو نفس فكر الإنسان، وليس من وظيفتنا أن نتساءل عن السبب الخارجي الذي أدّى بهذه الفكرة إلى أن ولّدت تلك الفكرة، بل وظيفتنا أن نتساءل عن السبب الداخلي لذلك، فنبحث عن العلّيّة في الداخل لا في الخارج.

في المنطق العقلي كنّا نبحث عن الصغرى وعن الكبرى في الخارج، وكنّا نبحث عن سبب تولّد العلم بالنتيجة من خلال الصغرى والكبرى. وفي هذه الأجواء يكون تولّد العلم بالنتيجة على أساس بديهي من البديهيات، والأمر البديهي أمرٌ واقعي ثابت في نفس الأمر والواقع، مع قطع النظر عن وجود أيّ فكر إنساني، وهذا البديهي مفاده أنّ «الشيء الشامل لشيءٍ شاملٌ لما يشمله ذلك الشيء الآخر».

أمّا في المنطق الذاتي، فعندما تتولّد فكرة من فكرة أُخرى بلا ربط لزومي بين موضوعيهما، لا نبحث عن سرّ هذه السببيّة خارج نطاق الفكر البشري، وإنّما نبحث عنها داخل هذا النطاق؛ أي أنّنا نبحث عن امتياز هذه الفكرة التي ولّدت تلك، وعن السبب الذي يقف وراء توليدها هي بالذات لها دون غيرها من الأفكار، فنقف على الخصوصيّات الذاتيّة لنفس الفكرة، لا الأُمور الواقعيّة خارج نطاق الفكر والمفكّر. ومن هنا نسمّي هذا المنطق: (المنطق الذاتي)؛ لأنّه المنطق الذي يكشف قوانين علّيّة الأفكار بعضها لبعض.

ومن هنا يظهر بأنّ المنطق الذاتي يختلف موضوعاً عن المنطق العقلي: فإنّ موضوع الأخير هو نفس الأمر والواقع كما ذكرنا، بينما موضوع المنطق الذاتي بحسب الحقيقة هو الفكر البشري بما هو هو، فنبحث عن العلّيّة والسببيّة

بوصفهما عرضاً ذاتيّاً لنفس الفكر، حيث تكون الفكرة بما هي فكرة علّة لفكرة أخرى.

إذن: موضوع علم المنطق الذاتي هو الفكر البشري، وغرض هذا المنطق بيان قوانين التوالد الذاتي لفكرة من فكرة أُخرى.

عودة إلى إشكال المحدثين والجواب عنه على ضوء المنطق الذاتي:

ولو أنّ المحدثين وجّهوا الإشكال السابق إلى منطقنا الذاتي لكان أولى من توجيهه إلى المنطق العقلي؛ فإنّ باستطاعتهم أن يقولوا لنا: إنّ المنطق الذاتي بحسب الحقيقة هو فرع من فروع علم النفس؛ لأنّه يبحث في الفكر، والفكر هو أحد الظواهر التي يدرسها علم النفس، ومن هنا كان من الأفضل أن تسمّوا هذا البحث: (علم النفس) لا (علم المنطق).

وجوابنا عن هذا الإشكال يتّضح من خلال التمييز بين المنطق الذاتي وبين الدراسات المتعارفة في علم النفس والتي تتناول الفكر البشري، وإن كان من الممكن اعتبار المنطق الذاتي فرعاً من فروع علم النفس باعتبار آخر كما سوف نوضّح الآن. وفي مقام التمييز بينهما نقول:

إنّ الإنسان في تفكيره يتأثّر بعدّة عوامل ومؤثّرات، أحدها العقل. وهناك مؤثّرات أُخرى تساهم مع العقل في تحديد سير التفكير وخطواته، من قبيل العاطفة بمختلف أقسامها؛ فإنّ العواطف لها تأثير ـ ولو غير مباشر ـ في تحديد سير التفكير بحسب الخارج.

ومن هذه العوامل والمؤثّرات الإعلام [أو الدعايات] الاجتماعيّة في عالم الخارج؛ فإنّها تنعكس على مستوى العواطف وتؤثّر فيها. وكذلك الأمر

بالنسبة إلى العقائد الدينيّة التي تنعكس على شكل عواطف وتؤثّر بشكل غير مباشر.

وما نريد أن نقوله هو أنّ هناك مؤثّرات كثيرة غير العقل تؤثّر في سير تفكير الإنسان، وهذا أمر واضح.

وهنا حالتان تختلف إحداهما عن الأُخرى: الأُولى يتكفّل بها علم النفس، أمّا الثانية فيتكفّل بها المنطق الذاتي:

فنحن تارةً ندرس التفكير الخارجي للإنسان الذي يعيش محكوماً لكلّ هذه العوامل والمؤثّرات المتقدّمة، والذي قد تؤثّر فيه عواطفه، فيشكّك في كثيرٍ من الأُمور المعلومة وبالعكس، فنقيس أفكاره واعتقاداته من خلال الملاحظة والتجربة التي يعتمد عليها العلم الحديث، وهذه وظيفة علم النفس بمعناه الحديث. والإنسان الذي يخضع إلى دراسة من هذا القبيل مع تمام هذه العوامل والمؤثّرات التي لا يتحرّر من جملة منها في حياته الفكريّة يكون موضوعاً لعلم النفس.

وتارةً أُخرى نجرّد هذا الإنسان عن كلّ المؤثّرات في التفكير باستثناء العقل، ونفرضه بذلك كالمعصوم الذي لا يخضع تفكيره لأيّ مؤثّر ما عدا عقله، ثمّ نرى كيف يتسلسل تفكيره. أو نفرضه كالرياضي في تفكيره؛ فإنّ الرياضي لا يتأثّر بعامل آخر غير عامل العقل في بيانه للعمليّات الرياضيّة.

إذن: نحن نتحدّث عن مثل هذا الشخص الذي يجرّد ذهنه عن كلّ المؤثّرات ما عدا العقل، وهذا الشخص عندما يرى بعقله أنّ النار متى ما وجدت في الغرفة أصبحت الغرفة حارّة، فهل يحصل له القطع بأنّ النار علّة لذلك أم لا؟! وإذا حصل له القطع بذلك، فما هي النكتة في حصول هذا القطع؟! وكيف حصل

له ذلك بمجرّد رؤيته الحرارة مع النار عدّة مرّات ؟ ! هذا ما نجيب عنه .

إذن : فالفرق بين المنطق الذاتي وبين علم النفس يكمن في أنّ علم النفس يتناول في بحوثه العاديّة الفكر محكوماً لتمام العوامل والمؤثرات ؛ لأنّ عمليّة التجريد لا تنطبق على الواقع الخارجي ، وعلم النفس يلجأ إلى التجربة وملاحظة الأفراد في عالم الخارج ، شأنه في ذلك شأن سائر العلوم التجريبيّة . أمّا المنطق الذاتي ، فيتناول الفكر مجرّداً عن كلّ العوامل والمؤثّرات عدا العقل ، ثمّ يبحث في كيفيّة تولّد الفكر من الفكر .

التمييز بين مادّة الفكر وصورته :

كنّا بصدد الحديث عن المنطق الذاتي وتمييزه عن سائر فروع المعرفة ، وقد شرعنا في بيان ما يختلف فيه مع المنطق العقلي الأرسطي ، الذي عنينا به المنطق البرهاني .

وقلنا في هذا الصدد : إنّ كلّاً من هذين المنطقين يبحث عن طريقة في التفكير تختلف عن الطريقة التي يبحث عنها المنطق الآخر : فالمنطق الذاتي يبحث عن قوانين الطريقة الذاتيّة في تولّد المعرفة ، بينما يبحث المنطق العقلي عن قوانين الطريقة الموضوعيّة في ذلك .

وتوضيح الفكرة : أنّ الفكر من وجهة نظر المنطق العقلي تارةً يلحظ من حيث مواده ، وأُخرى من حيث صورته :

ففي قولنا : « العالم متغيّر ، وكلّ متغيّر حادث ، فالعالم حادث » : (تغيّر العالم) و (حدوث المتغيّر) مادّتان من مواد الفكر البشري ، فيلحظ صدقهما أو كذبهما في مقام حكايتهما عن الخارج .

وتارةً أُخرى لا يلحظ صدق المواد أو كذبها وإنّما تلحظ صورة الفكر ،

ويتمّ ذلك من خلال تبديل جميع المفصّلات بالمبهمات. وبعبارة أُخرى: تبديل جميع المواد بالرموز، وذلك عبر قطع النظر عن خصوصيّة المادّة. وأفضل طريقة لتحقيق ذلك تتأتّى عبر إهمال ذكر (العالم) و(التغيّر) و(الحدوث)، ونأتي في مقابل ذلك بالرموز التي تتناسب مع كلّ مادّة من المواد التي يتصوّرها العقل، فنقول: (أ) هو (ب)، و(ب) هو (ج)، إذن: (أ) هو (ج). وفي هذه الحالة نكون قد طبّقنا القياس نفسه، إلّا أنّنا قطعنا النظر عن مواده وصيّرناه رموزاً صرفة.

ونلاحظ في هذه الحالة أنّه لم يبق من الفكر إلّا صورته وشكله، أمّا مضمونه فلم يعد موجوداً؛ لأنّه لا مطابق له في عالم الخارج، ولكنّه في الوقت نفسه احتفظ بالصورة نفسها التي كانت موجودة في قولنا: «العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث». فهاتان الصورتان متطابقتان من حيث الإيجاب والسلب، ومن حيث الكلّيّة والجزئيّة، ومن حيث الشرطيّة والحمليّة، إلى غير ذلك من الجهات والمقولات المنطقيّة.. غاية الأمر أنّ إحداهما صيغت على أساس الرموز، والأُخرى على أساس المواد الخارجيّة.

وظيفة علم المنطق:

بعد التمييز بين صورة الفكر وبين مادّته، قالوا: إنّ مواد الفكر على قسمين: فمنها الأوّلي، ومنها الثانوي[1]، والأوّلي لا يحتاج إلى تأسيس علم لمعرفته؛ لأنّه أوّلي، وأمّا الثانوي فتتكفّل بتمييز صوابه عن خطئه هذه العلوم التي أسّست في الدنيا؛ فإنّ كلّ علم ينال حظّاً ونصيباً من هذه العلوم الثانويّة

---

(١) راجع مثلاً: تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٥٢.

ويحقّق فيها ويدرسها ويستكشف ما هو الحقّ فيها وما هو الخطأ.

وعليه: فالمواد لا تقع ضمن وظيفة علم المنطق[(١)]؛ لأنّ بعض المواد لا حاجة إلى البحث فيها؛ باعتبارها أوّليّة كما قلنا، والمواد الأُخرى الثانويّة تتوزّع على فروع المعرفة البشريّة، والتي تنقسم ـ بحسب ترتيب القدماء لها ـ إلى علوم عالية ومتوسّطة وسافلة.

إذن: فما يتبقّى للمنطق هو صورة الفكر، فيبحث في أنّ الصيغة الفكريّة للفكر متى تصدق نتيجتها عندما تكون موادها ومقدّماتها صادقة؟!

وهنا نلاحظ أنّ صدق المواد قد أُخذ أمراً مسلّماً ومفروغاً عنه؛ لأنّه خارجٌ عن مهمّة المنطقي ولا يعنيه بحال من الأحوال. ولذلك عندما يقولون: إنّ موضوع علم المنطق ـ ولا أقلّ منطق البرهان ـ هو التصديق من حيث إيصاله إلى تصديق مجهولٍ وإلى معرفة مجهولة فإنّهم ناظرون إلى هذه الجهة، أعني صورة الفكر، وإلى أنّ مواد الفكر إذا ركّبت مثلاً بنحو الحدّ الأصغر والأوسط والأكبر فإنّ النتيجة ستكون ضروريّة وصادقة؛ لصدق المقدّمات، ولا ينظرون إلى مواد الفكر.

وبهذا يظهر أنّ المنطق العقلي ـ وهو الذي يعبّر عنه اليوم بالمنطق

---

(١) في العديد من المصادر أنّ وظيفة علم المنطق تطال المادّة والصورة معاً (النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ٨؛ التحصيل: ٥؛ الحاشية على تهذيب المنطق: ٣٧٨؛ تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٤٥٧ ـ ٤٥٨؛ شرح مطالع الأنوار في المنطق: ١٤؛ بحر الفوائد ١: ٣٠)، ومن بعضها القليل يفهم العكس (شرح حكمة الإشراق: ٣٣)، وربما هو الساري إلى التراث الفقهي (رسائل الشهيد الثاني ٢: ٧٦٣)، ولمّا وقع في احتجاجات الأخباريّين (الفوائد المدنيّة: ٢٥٧) لم يردّه عليهم الأُصوليّون (فرائد الأُصول ١: ٥٣) وفلاسفة المفسّرين (الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٥٧).

الصوري ـ عندما يبحث عن صورة الفكر فهو في الحقيقة يبحث عن الملازمة بين الصورة وبين النتيجة، إيجاباً وسلباً، فيميّز بين الصورة التي تلزم منها النتيجة وبين التي لا تلزم منها.

إذا اتّضح هذا، يتّضح أنّ ما يعالجه المنطق العقلي ـ أو الصوري ـ عندما يتناول الملازمة بين صدق الصغرى والكبرى وبين صدق النتيجة هو بحسب الحقيقة أمرٌ واقعي محفوظٌ في لوح الواقع، مع قطع النظر عن الفكر وعن أيّ مفكّر في عالم الخارج، وهو يبحث في هذه الأُمور الواقعيّة التي يكون لها دخل في تنظيم صورة الفكر بهدف أن يكون تولّد المعرفة تولّداً صحيحاً مطابقاً لنفس الأمر الواقع.

ونخلص من هذه المقدّمات إلى تحديد موضوع علم المنطق العقلي بتعبير آخر، فنقول: إنّ أيّ أمر واقعي يكون له دخلٌ وتأثيرٌ في تنظيم صورة الفكر ويوجب صحّة تولّد فكر من فكر ومطابقة الفكر المتولّد مع ما هو عليه الواقع، فهو موضوعٌ لعلم المنطق.

وهنا نأتي إلى تحديد أعمق لموضوع علم المنطق العقلي: فقد اتّضح لنا أنّ لكلّ فكر متعلّقاً محفوظاً في عالم الواقع، وهو المعبّر عنه بـ (موضوع الفكر) أو (موضوع المعرفة)، وأنّ تولّد فكرٍ من فكرٍ آخر والربط الموجود بينهما ناشئٌ بحسب الحقيقة من الربط المحفوظ في عالم الواقع بين متعلّقيهما. والمنطق العقلي لا يتناول بالبحث تولّد فكرٍ من آخر، وإنّما يتناول التولّد الأعمق الحاصل في رتبة سابقة، فلا يكون موضوع علم المنطق العقلي هو تولّد الفكر من الفكر، وإنّما التولّد الحاصل بين متعلّقيهما، وهو الذي نعبّر عنه بـ (التوالد الموضوعي) في مقابل (التوالد الذاتي).

موضوع المنطق الذاتي وطريقة توالد المعرفة :

يتناول المنطق الذاتي الطريقة الذاتيّة في تولّد المعرفة ، فهو يتناول بالبحث الفكر نفسه ولا علاقة له بمتعلّق هذا الفكر . أو بتعبير آخر : هو يبحث عن اللزوم الحاصل بين معرفة وأُخرى ، وكيف أنّ إحداهما تستلزم الأُخرى ، دون أن يكون بين موضوعَي هاتين المعرفتين لزومٌ في نفس الأمر والواقع .

ولنضرب على ذلك مثالاً : فإنّ الإنسان يرى أنّه كلّما قرّب الورقة إلى النار احترقت ، وأنّه كلّما تناول الدواء الفلاني ـ الأسبرين مثلاً ـ حصلت لديه حالة معيّنة ، كزوال الصداع . وما يراه الإنسان في هذه الحالة يولّد لديه اعتقاداً بأنّ حبة الأسبرين ـ مثلاً ـ علّة لرفع الصداع .

دعونا الآن ننظر إلى المسألة من وجهة نظر المنطق العقلي : فالمنطق العقلي لا يرى علّة أو لزوماً بين تناول الأسبرين وبين ارتفاع الصداع ؛ إذ لعلّ اقتران هاتين الظاهرتين كان صدفةً ، فيكون اللازم (وهو ارتفاع الصداع) أعمّ من الملزوم (وهو تناول حبّة الأسبرين) ، بمعنى أنّه قد يكون ناتجاً عن كون التناول علّة لزوال الصداع ، وقد يكون الزوال قد وقع صدفةً . ومع كون اللازم أعمّ من الملزوم ، فلا مجال للاعتقاد باللازم الخاصّ ، وهو العلّيّة بين الأمرين ، فيكون الاعتقاد المتولّد لدينا اعتقاداً باطلاً .

هذا كما قلنا من وجهة نظر المنطق العقلي ، ولكنّنا مع ذلك نجد من أنفسنا هذا الاستنتاج على الرغم ممّا يقوله هذا المنطق .

وهذا الاستنتاج في الحقيقة عبارة عن طريقة أُخرى في التفكير والتوالد تختلف عن طريقة التوالد الموضوعي التي سبق أن تحدّثنا عنها ، ونطلق عليها اسم طريقة (التوالد الذاتي) ، وذلك باعتبار أنّه لا ربط ولا لزوم بين متعلَّقَي

الفكرين وموضوعَيهما، بل إنّ الفكرة ـ بما هي فكرة ـ استدعت فكرةً أُخرى.

ومن هنا كان موضوع المنطق الذاتي هو الأفكار نفسها بما هي هي، بخلاف المنطق العقلي البرهاني القائم على التوالد بين الأفكار لا بما هي هي، بل بما هي انعكاسٌ لموضوعاتها ومتعلّقاتها في عالم الواقع.

تمييز المنطق الذاتي عن علم النفس:

بناءً على بياننا للمنطق الذاتي وموضوعه، نصل إلى الاعتراض الذي قد يسجّل عليه، وذلك من جهة انتمائه إلى علم النفس. وهذا الإشكال سبق أن ذكرنا أنّه وجّه أيضاً إلى المنطق العقلي، وذكرنا هناك أنّ إثارته حول المنطق الذاتي أقوى وأكثر استحكاماً من إثارته حول المنطق الصوري؛ لأنّ موضوع المنطق الصوري على ضوء ما بيّنّاه ليس الفكر، وإنّما الأُمور الواقعيّة التي يكون لها دخل في تنظيم صورة هذا الفكر.

وحيث إنّنا اعترفنا بأنّ موضوع المنطق الذاتي هو الفكر، فإنّنا مطالبون بالتمييز بينه وبين علم النفس؛ لكي يكون علماً قائماً برأسه في مقابل علم النفس.

وحاصل التمييز بين العلمين: أنّ علم النفس يتناول الفكر بوصفه جزءاً من مجموع العوامل والمؤثّرات النفسيّة الدخيلة في توليد الأفكار. أمّا المنطق الذاتي فيتناول الفكر معزولاً عن سائر هذه العوامل المذكورة ما عدا العقل؛ فعندما يتحدّث المنطق الذاتي عن علّيّة تناول حبّة الأسبرين لارتفاع الصداع، فإنّه يقصر النظر على عامل العقل، بينما يتناول علم النفس الموضوع دون تهميش العوامل النفسيّة الأُخرى التي تتداخل مع بعضها البعض، فيأخذ بعين الاعتبار مثلاً الرغبة النفسيّة تجاه حبّة الأسبرين الموجودة عند مكتشف هذا الدواء، بينما يخرج ذلك عن مدّ نظر المنطق الذاتي.

تمييز المنطق الذاتي عن المنطق التجريبي :

المنطق التجريبي هو المنطق الذي تميّز به المناطقة الجدد، من قبيل فرانسيس بيكون وجون لوك وغيرهما من المناطقة، فقد أسّسوا لمنطقٍ أطلقوا عليه اسم : (المنطق التجريبي).

والحقيقة أنّ النسبة بين المنطق الذاتي وبين المنطق التجريبي هي النسبة بين البناء والأساس وبين المصداق ؛ لأنّ المنطق الذاتي يتناول بالبحث الأساس الذي يقوم عليه المنطق التجريبي، ويستبعد عن بحثه المصاديق التي يتناولها المنطق المذكور.

ولنأخذ على ذلك مثالاً ممّا يتعرّض له المنطق التجريبي[1] :

١ ـ ففي هذا المنطق يتحدّثون عن : (طريقة التكرار)، فيقولون : إنّ (أ) لو اقترنت بـ (ب) مائة مرّة لكانت (أ) علّة لـ (ب).

---

(١) الطرق التي يتعرّض لها الشهيد الصدر ﷺ هنا هي الطرق الاستقرائيّة التي أُثرت عن الفيلسوف التجريبي البريطاني جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣ م)، وقد اختلفت المصادر في تعداد هذه الطرق، ومجموعها خمس : فما جاء هنا بعنوان : (طريقة التكرار) أسماه مل : (قاعدة التلازم) أو (قاعدة الاتّفاق في الوقوع). وما جاء هنا بعنوان : (طريقة النفي والإثبات) أسماه مل : (قاعدة الجمع بين الاتّفاق والاختلاف). وما جاء هنا بعنوان : (الترابط النسبي) أسماه مل : (قاعدة التغيّر النسبي) أو (التلازم في التغيّر). وقد سقط من الشهيد الصدر ﷺ هنا قاعدة مل الثانية، وهي : (قاعدة الاختلاف) أو (التلازم في التخلّف)، كما لم يذكر ـ شأنه شأن كتاب (المنطق الوضعي) ـ طريقة مل المسمّاة : (طريقة البواقي)، بينما ذكرها في (الأسس المنطقيّة للاستقراء : ١٠٥) استناداً إلى كتاب (المنطق الحديث ومناهج البحث) على ما يبدو لنا. فراجع : المنطق الوضعي : ٤٢٦ ـ ٤٢٨، ٤٨٣ ـ ٤٩٤ ؛ المنطق الحديث ومناهج البحث : ١٩٣ ـ ٢١٥ ؛ جون ستيوارت مل : ١٤٥ ـ ١٤٨.

٢ـ ولديهم طريقة أُخرى يسمّونها: (طريقة النفي والإثبات): فلو لاحظنا في مائة مرّة أنّه عند وجود (أ) توجد (ب)، ولاحظناه كذلك مائة مرّة أنّه عند انعدام (أ) تنعدم (ب)، لكانت (أ) في هذه الحالة علّة لـ (ب).

٣ـ وهناك طريقة ثالثة يطلقون عليها اسم: (طريقة الترابط النسبي)، حيث يلاحظون أنّه عندما توجد (أ) توجد (ب)، وعندما تشتدّ (أ) تشتدُّ معها (ب)، وعندما تضعف (أ) تضعف (ب).

وهذه الأُمور في الحقيقة أُمور صحيحة ولطيفة، إلّا أنّها مصاديق للطريقة الذاتية في التفكير وتوالد المعرفة ولا تتعدّى ذلك؛ لأنّ المنطق التجريبي لم يشرح من خلالها سبب كون هذا علّة لذاك، وإن حاول بعض الفلاسفة الأوروبيّين القيام بذلك على نحو الاستقلال، إلّا أنّ المنطق التجريبي بما هو منطق تجريبي لم يعالج هذه الناحية. ومن هنا اعتبرنا أنّ المنطق الذاتي بمثابة الأساس لذلك المنطق.

طبيعة المعرفة المتولّدة في المنطق العقلي:

بعد أن اتّضح الفارق بين المنطق الذاتي الذي نحن بصدد الحديث عنه وبين المنطق البرهاني، وذلك على أساس الفارق بين الطريقة المعتمدة لكلٍّ منهما، لا بدّ ـ من أجل تكميل البحث ـ من الإشارة إلى الفارق بين المعرفتين الناتجتين عن كلّ من هاتين الطريقتين:

فالمعرفة الناتجة عن الطريقة الموضوعيّة في توالد الفكر ـ والتي يدرسها المنطق العقلي ـ هي في الحقيقة تفصيلٌ للمجملات، بينما تعتبر المعرفة الناتجة عن الطريقة الذاتيّة في التفكير ـ والتي يدرسها المنطق الذاتي ـ معرفةً جديدةً

غير مستبطنة ومحفوظة ـ ولو على نحو الإجمال ـ في المعلومات السابقة[1].

وتوضيح ذلك : أنّ المنطق الصوري الأرسطي بعد أن عدّد أنواع الحجج ، ذكر أنّها يجب أن ترجع جميعاً إلى القياس[2]، ولو لم ترجع إليه فهي لا تولّد فكراً جديداً .

وفي خطوةٍ أخرى منه في هذا الاتّجاه، قام بإرجاع أشكال القياس المتعدّدة إلى الشكل الأوّل منه[3]. وبذلك يكون الشكل الأوّل من القياس هو القانون الذي تعتمد عليه عمليّات التوالد الموضوعي في الفكر .

والشكل الأوّل ـ كما هو معلوم ـ يشتمل على ثلاثة حدود : أكبر وأوسط وأصغر ، ويكون الأكبر معلوم الثبوت للأوسط في الكبرى ، والأوسط بدوره معلوم الثبوت للأصغر في الصغرى ، وعندما نضع هذه الحدود في قياس ينتج ثبوت الأكبر للأصغر[4]، من قبيل : «إنّ الشيء الشامل لشيءٍ شاملٌ لما يشمله ذلك الشيء لا محالة» .

وقد أشرنا في بحث أصول الفقه[5] إلى عمليّة الإحصاء والاستيعاب التي نقوم بها للحدود الصاعدة والنازلة والسافلة والعالية، فبعد أن نحصي هذه

---

(١) وهو ما يصطلح عليه بـ (القضايا التكراريّة) في مقابل (القضايا الإخباريّة).

(٢) أُنظر مثلاً : المنطقيات للفارابي ١ : ٢٩، ١٥٢، ١٧٥ ؛ ٢ : ٥٢١.

(٣) أُنظر : منطق أرسطو ١ : ١٦٣. ولذا يعبّر عن الشكل الأوّل بـ (الشكل الكامل)، ويعبّر عن باقي الأشكال بـ (الأشكال الناقصة)، راجع : المنطق الوضعي : ٢٨٢ ؛ المنطق الصوري : ٤٣٥ ؛ المنطق الصوري والرياضي : ٢٠٤.

(٤) أُنظر : منطق أرسطو ١ : ١٤٧ ؛ الشفاء، المنطق، القياس : ١٠٨ ؛ المنطق (المظفّر) : ٢٤٧.

(٥) جواهر الأصول : ٢٠٠ ؛ وراجع حول المقطعين اللاحقين : مباحث الأصول ق ٢، ١ : ٥٥٢.

الحدود ، نضع كل حدٍّ أصغر تحت الحدّ الأكبر منه . وفي هذه القائمة لدينا نوعان من الثبوت بين الحدود :

أحدهما : هو ثبوت كلّ حدّ للحدّ الذي يليه مباشرةً ، وهذا الثبوت أوّلي غير برهاني ؛ لأنّه يثبت بواسطة حدّ أوسط يتوسّط بينهما ، وإلّا لكان خلف كونهما متّصلين بلا واسطة كما هو الفرض .

والثبوت الآخر : هو ثبوت الحدّ للحدّ الذي يليه عبر الواسطة ، وهذا الثبوت برهاني ؛ لما قدّمناه من توسّط حدٍّ بينهما .

هذه هي تمام المعرفة البشريّة التي يبحث عنها المنطق العقلي .

ومن الواضح أنّ هذه المعرفة لا تتعدّى كونها تفصيلاً للمجملات وإبرازاً للمستبطنات ؛ فإنّ الحدّ الأصغر مثلاً مشمولٌ للأكبر في عالم الواقع ، غاية الأمر أنّنا لم نلتفت إلى كونه كذلك حتّى وسّطنا الحدّ الأوسط ، فكشف لنا عن ذلك ، وفصّل لنا الإجمال وأزال عنّا الإبهام .

ولنأخذ مثالاً على ذلك القياس التالي : « العالم متغيّر ، وكلّ متغيّر حادث ، فالعالم حادث » : فالقانون الموجود في الكبرى « كلّ متغيّر حادث » هو في الواقع يشمل العالم ؛ لأنّ العالم متغيّر ، فيكون العالم بالتالي مشمولاً لقانون الحدوث المذكور . ومع أنّنا نعلم أنّ العالم متغيّر ، إلّا أنّنا لم نلتفت إلى كونه حادثاً حتّى وسّطنا الحدّ الأوسط بين المقدّمة الأُولى (الصغرى) وبين المقدّمة الثانية (الكبرى) ، حيث وقع محمولاً في الأُولى وموضوعاً في الثانية .

إذن : فالحدُّ الأوسط ـ وهو التغيّر ـ هو الذي جعلنا نعرف أنّ الحدّ الأكبر ـ وهو الحدوث ـ شاملٌ للعالم ، ولكنّ هذه المعرفة كانت مستبطنة في معرفتنا الأُولى وموجودةً فيها على نحو الإجمال ، غاية الأمر أنّ المجمل قد تمّ تفصيله وتبيينه وتوضيحه .

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول : إنّ ممارسة القياس في المنطق العقلي عبارة عن تطبيق للمبادئ الكلّيّة ، وكلّما تمّت ممارسة المعرفة وفق الطريقة الموضوعيّة التي شرحناها حصلنا على توسّعٍ في التطبيق ، وعلى مزيدٍ من اكتشافٍ للمصاديق عن طريق عمليّة القياس .

شبهة عقم المنطق العقلي :

ما تقدّم كان ـ على نحو الإجمال ـ واقع المعرفة التي تحصل عن طريق التوالد الموضوعي ، والتي يقنّن قوانينها المنطق العقلي .

وهنا يأتي دور الحديث عن وجهتي النظر المتنازعتين حول جدوى المنطق العقلي ، حيث تذهب إحداهما إلى أنّ المنطق العقلي منطقٌ خصبٌ ومنتج ، وأنّه يحقّق معرفة جديدة ؛ بينما تسير وجهة النظر الأُخرى في اتّجاه معاكس تماماً ، مدّعيةً عقم هذا المنطق وعجزه عن توليد معرفة جديدة ، وإذا كان ثمّة ما ينتجه فإنّ إنتاجه لا يعدو كونه دوريّاً ، أي مبنيّاً على الدور المبحوث عنه في المنطق ؛ لأنّ المعرفة في هذا المنطق إن كانت مبنيّةً ـ كما ذكرنا ـ على الشكل الأوّل من أشكال القياس ، وكان الشكل الأوّل في نفسه مبنيّاً على الدور ، كانت المعرفة العقليّة برمّتها مبنيّةً على هذا الدور ، فينهار كلّ ما يصدر عبر التوالد الموضوعي .

وتوضيح هذا الدور : أنّنا عندما نقرّر القضيّة الكبرى المحفوظة في القياس التالي : « زيدٌ إنسانٌ ، وكلّ إنسان فانٍ ، فزيدٌ فانٍ » ، فلا يخلو الأمر من إحدى حالتين :

١ ـ إمّا أن نكون قد تتبّعنا كافّة أفراد الإنسان ـ ومنهم زيد ـ وعلمنا أنّهم فانون ، وبالتالي نحصل على الكبرى التالية : « كلّ إنسان فانٍ » ، ثمّ نضعها في

القياس لتنتج لنا نتيجة، وهي أنّ زيداً فانٍ. وفي هذه الحالة يُقال للمنطق العقلي: إنّ العلم بفناء زيد قد حصل ونحن بصدد تشكيل الكبرى، أي قبل أن نضع هذه الكبرى في القياس المذكور، حيث الفرض أنّنا تتبّعنا كافّة أفراد الإنسان ومنهم زيد.

وهذا هو معنى أنّ القياس عقيمٌ لا يولّد علماً ومعرفةً جديدة، وإنّما يستبطن دوراً منطقيّاً؛ لأنّ العلم بالأمر الجزئي (وهو فناء زيد المطلوب إثباته في النتيجة) كان متوقّفاً على تحقيق الكبرى (وهي أنّ كلّ إنسان فانٍ)، وفي الوقت نفسه كانت الكبرى المذكورة متوقّفة ـ فيما تتوقّف عليه ـ على تحقيق الجزئي نفسه (وهو فناء زيد)، وهذا دورٌ واضح.

٢ ـ أمّا إذا فرضنا أنّ التتبّع لم يكن شاملاً لكلّ أفراد الإنسان، فحينئذٍ لا يبقى معنى للكبرى المذكورة في قولنا: «كلّ إنسان فانٍ»؛ إذ لعلّ بعض هذه الأفراد لا يفنى، فتكون الكبرى جزافيّة.

إلّا أنّ هذا الاعتراض على إطلاقه غير وجيه؛ لأنّه مبنيٌّ على أنّ العلم بالكلّي لا بدّ وأن ينشأ دائماً من استقراء تمام الجزئيّات، وقد تعرّضنا في كتاب (فلسفتنا) لهذه المقولة[1]، وبيّنّا هناك أنّنا لو أردنا إثبات الكبرى بالتجربة ولم يكن لنا مقياس غيرها، لكان علينا أن نفحص جميع الأقسام والأنواع لنتأكّد من صحّة الحكم، وتكون النتيجة حينئذٍ قد درست في الكبرى بذاتها أيضاً. وفي هذه الحالة يستقرّ الاعتراض السابق ويكون ثابتاً بلا إشكال.

وأمّا إذا كانت الكبرى من المعارف العقليّة التي ندركها بلا حاجة إلى

---

(١) أنظر: فلسفتنا: ٩٩ ـ ١٠٠، نقد المذهب التجريبي. وقد استعنّا بعض الشيء في هذين المقطعين بعبارة (فلسفتنا)؛ لأنّ مضمونها متّحد مع ما في المحاضرة المدوّنة ويمتاز عنه بالوضوح.

التجربة ـ كالأوّليّات البديهيّة والنظريّات العقليّة المستنبطة منها، من قبيل أنّ الاثنين نصف الأربعة ـ فلا يحتاج المستدلّ في مقام إثبات الكبرى إلى فحص الجزئيّات حتّى يلزم من ذلك أن تتّخذ النتيجة صفة التكرار والاجترار، وإنّما العلم في هذه الحالة انصبّ على القاعدة ابتداءً، وهذا معنى عدّها من الأوّليّات.

والحاصل ممّا قدّمناه أنّه: عندما تكون المعرفة الكلّيّة مأخوذة عن طريق البداهة الأوّليّة لا عن طريق استقراء جزئيّات ذلك الكلّي، فلا مجال حينئذٍ لتوجيه إشكال الدور وأنّ القياس المنطقي لم يثمر معرفة جديدة.

ولكن قبل أن ننهي كلامنا حول طبيعة المعرفة المتولّدة بالتوالد الموضوعي، لا بأس بتوضيح مرادنا من كون المعرفة الحاصلة من الأوّليّات معرفة جديدة، فهل المراد أنّ هذه المعرفة الجديدة المتولّدة موضوعيّاً معرفة مباينة للمعرفة القديمة التي تولّدت منها؟!

وفي مقام الجواب نقول: لا؛ إنّ نسبة المعرفة الجديدة إلى المعرفة الأُمّ نسبة المبيّن والمفصّل إلى المجمل، فالجدة هنا جدة التفصيل بعد الإجمال، وليست الجدة الحاصلة بين متباينين.

والنتيجة النهائيّة هي أنّنا نقول بالوسطيّة في هذا الموضوع، فلسنا نقول بعقم المنطق العقلي الكامل، وفي الوقت نفسه لا نقول بإخصابه الكامل، وإنّما بالأمر بين الأمرين.

حقيقة المعرفة المتولّدة في المنطق الذاتي:

ما تقدّم إلى الآن كان مرتبطاً بالمنطق العقلي وطبيعة المعرفة المتولّدة موضوعيّاً.

أمّا المعرفة المتولّدة على أساس التوالد الذاتي، فهي معرفة جديدة غير

مستبطنة في المقدّمات؛ فنحن عندما نمارس الاستقراء ونجد أنّه متى تناولنا حبّة الأسبرين زال الصداع، نخرج بنتيجة: وهي أنّ تناول الأسبرين علّة لارتفاع الصداع وزواله. وفكرة العلّيّة هذه التي خرجنا بها ليس مستبطنة في فكرة الاقتران؛ ففكرة العلّيّة شيء، وفكرة الاقتران شيءٌ آخر. وعندما خرجنا بهذه النتيجة فإنّ معلوماتنا زادت حقيقةً، لا أنّها فصّلت بعد أن كانت مجملة.

وسيزداد هذا الأمر وضوحاً في الأبحاث القادمة عندما نبرهن على أنّ المنطق الذاتي في التفكير يخضع للعقل الأوّل ولا يمكن استنباطه من البديهيّات. ونكتفي الآن بالتمييز بين الأمرين على مستوى التصوّر ريثما يأتي تحقيق الموضوع على مستوى التصديق؛ إذ علينا أن نبرهن على أنّ الطريقة الذاتيّة لا يُمكن إرجاعها إلى البديهيّات الأوّليّة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ المنطق الذاتي يقدّم طرحاً جديداً في نظريّة المعرفة يختلف عمّا استعرضناه لحدّ الآن في ما يرتبط بالمنطق العقلي والمنطق التجريبي وعلم النفس، حيث يحقّق في أصل الأفكار ومصدر المعلومات البشريّة وقيمتها.

وأنتم تعلمون أنّ هناك خلافاً رئيسيّاً في نظريّة المعرفة ومحاولة تحديد مصدرها، وهل أنّه العقل أم التجربة. والفلاسفة بشكل عام انقسموا إلى قسمين:

١ ـ القسم الأوّل يمثّله أنصار المذهب العقلي ـ وهم أتباع أرسطو ـ الذين ذهبوا إلى أنّ العقل هو مصدر المعرفة، بمعنى أنّ هناك معلومات يعتقد بها الإنسان ويؤمن بها بصورة سابقة على التجربة، وهذه المعلومات هي أصل المعرفة البشريّة[١].

---

(١) راجع: فلسفتنا: ٨٥، المذهب العقلي.

٢ـ وقسم آخر يعتبر أنّ التجربة هي أصل المعرفة، وأنّ الإنسان لا يعرف شيئاً بمعزلٍ عنها[١].

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ مراد العقليّين من (السبق) في اعتبارهم أنّ هناك مبادئ عقليّة سابقة على التجربة هو السبق الرتبي لا السبق الزمني، فلا ينقض عليهم بما وجّهه إليهم الفلاسفة الأوروبيّون من أنّ الطفل عندما يولد لا يعرف استحالة اجتماع النقيضين أو استحالة اجتماع الضدّين؛ فإنّ هذا الإشكال مبنيٌّ على أنّ مرادهم هو السبق الزمني، والحال أنّ مرادهم ليس هذا.

نعم، هنا ينفتح باب السؤال حول سبب ظهور هذه المعارف لدى الإنسان في مرحلة زمنيّة متأخّرة.

وقد ذكر أرسطو وأتباعه من المسلمين وغيرهم وجوهاً وشروحات للجواب عن هذا السؤال، أصحّها ما أشرنا إليه في كتاب (فلسفتنا)[٢]: من أنّ المعرفة التصديقيّة تتوقّف على تصوّر أطرافها، والتصوّر ينبع من الحسّ؛ لأنّه هو المصدر الأساسي له، وحيث لا يمارس الحسّ وظيفته فلا يحصل التصوّر الكامل للأطراف[٣]، وحيث لا يحصل ذلك فلا تحصل المعرفة لدى الإنسان، حتّى الضروريّة منها؛ لأنّ معنى كونها ضروريّة هو أنّ النفس تصدّق بالحكم بمجرّد تصوّرها للأطراف، وتصوّر الأطراف يتوقّف على وجود استعداد خاصّ في النفس، وهذا الاستعداد الخاصّ إنّما يحصل عن طريق الحسّ. وهذا هو

---

(١) المصدر السابق: ٨٩، المذهب التجريبي.

(٢) المصدر السابق: ١٤٣.

(٣) ومن هنا عرفت مقولة أرسطو من أنّ مَن فقد حسّاً فقد علماً. فراجع: شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان: ٤١٤.

تفسير أرسطو لتأخّر ظهور المعارف الضروريّة.

وعلى أيّة حال، فإنّ مراد المنطق العقلي من وجود معارف أوّليّة سابقة على التجربة هو السبق الرتبي لا الزمني كما قلنا، ثمّ يتمّ على أساسها استنباط سائر المعارف عن طريق التوالد الموضوعي.

وتعليقنا على ما تقدّم هو أنّ ما قدّمه المنطق العقلي صحيح بأحد شقّيه، وخطأ بشقّه الآخر: فهو محقٌّ في ذهابه إلى أنّ هناك معارف أوّليّة مصدرها العقل، وأنّها سابقة على التجربة سبقاً رتبيّاً، وأنّها مصدر سائر المعارف لدى الإنسان. ولكنّه أخطأ في حصره طريقة توالد المعرفة من هذه المعارف الأوّليّة بالتوالد الموضوعي؛ لأنّ المعرفة تتولّد من هذه المعارف الأوّليّة بطريقتين: إحداهما موضوعيّة والأخرى ذاتيّة، ولكنّ العقليّين ـ وعلى رأسهم أرسطو ـ لم يلتفتوا إلى طريقة التوالد الذاتي، وقصروا نظرهم على طريقة التوالد الموضوعي، فأوجب ذلك ظهور نقطة ضعف كبيرة في المنطق العقلي. وقد فتحت هذه الثغرة المجال للنظريّة الثانية لتقول: إنّ العقل عاجزٌ عن أن يمثّل مصدر المعرفة البشريّة؛ لأنّ كثيراً من هذه المعارف لا يمكن تفسيره على أساس العقل الضروري.

ومن هذا المنطلق قام هؤلاء بقلب الأمر رأساً على عقب، فبعد أن عجزوا عن إرجاع كثيرٍ من المعارف الحاصلة عن طريق التجربة في الحقول العلميّة والحياتيّة إلى المعارف الضروريّة، قاموا بإرجاع المعارف الضروريّة إلى التجربة، وادّعوا أنّ التجربة هي أساس المعارف البشريّة.

والصحيح: أنّ هذين الاتّجاهين أخطآ معاً في ما ذهبا إليه وتبنّياه، وقد أوقعهما في ذلك غفلتُهما عمّا يبتني عليه المنطق الذاتي؛ فنحن نعتقد في نظريّة المعرفة أنّ مصدر المعرفة هو العقل لا الحسّ والتجربة، ودليل هذه الدعوى

وبراهينها وإشكالاتها بالشكل المفصّل خارجة عن محلّ الكلام، ولكن ما نقوله هو أنّ مصدر المعرفة عبارة عن المعارف الضروريّة للعقل، غاية الأمر أنّ توالد المعارف منها تارةً يتمّ وفق طريقة التوالد الموضوعي، وهي الطريقة المتّبعة في المنطق الصوري والرياضيّات وغيرها، وأخرى يتمّ وفق طريقة التوالد الذاتي، وهي الطريقة المتّبعة في مجال العلوم الطبيعيّة. فالاختلاف إذن يكمن في طريقة التوالد واستقاء المعارف من المعارف الأوّليّة.

وبهذا يكون المنطق الذاتي قد عمل على حلّ الاختلاف بين وجهتي النظر المذكورتين، وساهم في إزالة نقاط الضعف الموجودة، ومن هنا تظهر قيمة ما يقدّمه في نظريّة المعرفة.

هل يعتمد المنطق الذاتي على الصيغة القياسيّة؟:

بعد أن أوضحنا الاختلاف بين المنطق الذاتي وبين المنطق الموضوعي، لا بأس بالإجابة عن سؤال يطرح نفسه في المقام، وهو أنّه: هل يلجأ المنطق الذاتي في طريقة التوالد الذاتي إلى القياس؟! أم أنّ القياس من مختصّات المنطق العقلي القائم على التوالد الموضوعي؟!

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّ المنطق الذاتي يعتقد بوجود مرحلتين لتوالد المعارف: المرحلة الأُولى هي مرحلة التوالد الذاتي، والثانية هي مرحلة التوالد الموضوعي.

وفي المرحلة الأُولى لا نلجأ إلى القياس؛ لأنّه من مختصّات التوالد الموضوعي. لكن بعد أن نفترض انتهاء عمليّة التوالد الذاتي وحصولنا عن طريقها على معارف كلّيّة، حينئذٍ يأتي دور التوالد الموضوعي في المرحلة الثانية، حيث نقوم بتطبيق المعارف الكلّيّة المتولّدة في المرحلة الأُولى على

مصاديقها الخارجيّة، وهنا يمكن اللجوء إلى القياس، وتكون الاستعانة به صحيحة.

ولمزيدٍ من التوضيح نعود إلى المثال السابق، حيث يقترن ـ ولمرّات عديدة ـ زوال الصداع عند تناول حبّة الأسبرين: فهنا تحصل لنا ـ بالتوالد الذاتي ـ معرفة تفيدنا بأنّ تناول حبّة الأسبرين علّة لزوال الصداع، وهذا التوالد توالدٌ ذاتيٌّ لا يستخدم عادةً القياس المنطقي. ولكن بعد أن نحصل على هذه المعرفة، يمكننا اللجوء إلى القياس من أجل الحصول ـ عبر التوالد الموضوعي ـ على معارف أُخرى أخصّ منها، فنقول: «هذه حبّة أسبرين، وكلّ الأسبرين مزيل للصداع، فهذه الحبّة مزيلة للصداع».

إذن: لا يمكن استخدام القياس في مرحلة التوالد الذاتي، ولكن بعد الحصول على معارف كلّيّة في هذه المرحلة يمكننا في المرحلة التالية اللجوء إليه من أجل الحصول على معارف جزئيّة تتولّد وفق طريقة التوالد الموضوعي.

وهنا نعود لنثير مجدّداً إشكال الدور الذي أُثير حول المنطق العقلي، لنقول: إنّ هذا الإشكال لا يجري هنا ولا يمكن توجيهه إلى المنطق الذاتي، وبيان ذلك: أنّ المنطق العقلي لا يمكنه التوصّل إلى الكبرى التالية: «كل الأسبرين مزيلٌ للصداع» إلّا من خلال ما يصطلح عليه أرسطو بالاستقراء التام، أي استقراء تمام حبّات الأسبرين، وهذا ما سمح للتجريبيّين بتوجيه إشكال الدور إليه كما تقدّم شرحه سابقاً.

أمّا بالنسبة إلى المنطق الذاتي، فالوصول إلى الكبريات ـ كما يأتي إن شاء الله تعالى ـ يتمّ من خلال ما يصطلح عليه أرسطو بـ (الاستقراء الناقص)، حيث تتولّد المعرفة الكلّيّة تولّداً ذاتياً بحكم الطبيعة، وبعد ذلك يمكن اللجوء إلى القياس ليولّد لنا بطريقة التوالد الموضوعي معارف جزئيّة. وتطبيق القياس في

هذه الحالة لن يستبطن الدور ؛ لأنّ الكبرى قد سبق أن توصّلنا إليها في المرحلة السابقة عندما كان التوالد ذاتيّاً .

ومن هنا يتحدّد دور الصيغة القياسيّة في منظومة المنطق الذاتي .

مصادرات المنطق الذاتي :

كنّا إلى الآن نتحدّث عن علاقة المنطق الذاتي بمنطق البرهان ، وعن علاقته بعلم النفس ، وعن موقف المنطق الذاتي من نظريّة المعرفة ودور الصيغة القياسيّة فيه .

والآن ننتقل إلى الحديث عن مصادرات المنطق الذاتي ؛ فإنّ كلّ معرفة لها مصادرات ، وهي ما نصطلح عليه في علم الأُصول بـ (الأُصول الموضوعيّة) . وهذه الأُصول الموضوعيّة تؤخذ في البحوث أخذ المسلّمات ولا يقام عليها برهان ، وهي تسمّى في العرف الحديث بـ (المصادرات) .

وهذه المصادرات على قسمين : فمنها ما تشترك فيه جميع حقول المعرفة البشريّة ـ من قبيل الأوّليّات ـ ، ومنها ما يختصّ ببعض الفروع دون البعض الآخر .

ولنأخذ مثالاً على ذلك من علم الهندسة : فإقليدس اعتبر أنّ هناك مجموعة من القواعد مسلّمة الصحّة ولم يقم عليها برهاناً ، بل ادّعى أنّها بديهيّة وبنى عليها المعارف الهندسيّة الأُخرى ، من قبيل قوله : « إنّ الخطّ المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين »[1] ، حيث فرغ عن صحّتها وبنى عليها مسائل هندسيّة أُخرى .

---

(١) أنظر : فلسفتنا : ١٦٣ ، نسبيّة (كانت) .

ونذكر مثالاً آخر من علم الحساب : فقولهم : «إنّ مساوي المساوي مساوٍ لما يساويه ذلك المساوي» عبارة عن مصادرة اعتبروها من مبادئ علم الحساب الأوّليّة التي لا يقام عليها برهان، وبنوا عليها مسائل حسابيّة أخرى.

وهنا نأتي إلى تحديد مصادرات المنطق الذاتي التي لا يكون مطالباً بالبرهنة عليها، وهي عبارة عن ثلاث مصادرات، نتناولها في الأبحاث التالية :

١ ـ المصادرة الأولى : حصول العلم بوصفه أمراً مفروغاً عنه :

المصادرة الأُولى من مصادرات المنطق الذاتي هي حصول العلم والجزم لدى الإنسان، بمعنى أنّ المنطق الذاتي يأخذ حصول العلم لدى الإنسان أمراً مفروغاً عنه ولا يسعى للبرهنة عليه وإيجاده عند من لم يحصل لديه. فعند اقتران زوال الصداع بتناول الأسبرين لمرّات عديدة، يحصل العلم لدى الإنسان بأنّ تناول الأسبرين علّة لزوال الصداع، وليس من وظيفة المنطق الذاتي البرهنة على حصول هذا العلم أو إيجاده لدى الإنسان، وإنّما يتعامل معه بوصفه أمراً مفروغاً عنه، ثمّ تبدأ وظيفته من حيث يحصل العلم المذكور ليفلسف الموضوع ويقدّم تفسيراً لحصوله.

ثمّ إنّ المنطق الذاتي عندما يتحدّث عن العلم لا يقصد به اليقين بالمصطلح المنطقي، وهو الموصوف هناك بأنّه «مضمون الحقّانيّة»، وإنّما يتحدّث عن العلم بمعناه اللغوي، وهو الجزم الذي لا لبس فيه ولا شكّ[1]. فالإنسان عندما

(١) «العلم : اليقين الذي لا يدخله الاحتمال، هذا هو الأصل فيه لغةً وشرعاً وعرفاً» (مجمع البحرين : ١٢٠).

يضع الماء على النار، لا يحتمل أنّ الماء سيبقى على حاله من عدم الغليان حتّى لو طال بقاؤه على النار، بل يجزم بأنّه سوف يغلي. وجزمه بغليان الماء يستوي مع جزمه بسائر المحسوسات، من قبيل جزمه بالنار مثلاً.

إذن: حصول العلم ـ بمعنى الجزم لا بمعنى اليقين المنطقي ـ يؤخذ في بحثنا بوصفه أصلاً موضوعيّاً. ولذلك، لو أتانا من ينكر حصول الجزم لديه بأنّ النار علّة لغليان الماء، مدّعياً أنّ ذلك مردّه إلى الصدفة، فعندها لا يمكن للمنطق الذاتي أن يقدّم له شيئاً أو يزيل هذا الشكّ من نفسه. إلّا أنّنا مع ذلك نعتقد بأنّ الشكّ في هذه الأمور لا يحصل لدى الناس، وإنّما كثيرٌ منهم اصطنعوه.

وعلى أيّة حال، فالواجب علينا أن ننظر في مدى تقبّل الناس لهذه المصادرة، أي في مدى تقبّلهم لفكرة أنّ التجربة يمكن أن تفيدنا بأنّ (أ) علّة لـ (ب).

ونحن نجد أنّ هذا الأمر متسالمٌ عليه في بلادنا وفي ثقافتنا، كما نجد أنّ الفلاسفة العقليّين التابعين لأرسطو تلقّوا هذا الأمر على نحو القبول، حيث قالوا: إنّ التجريبيّات قضايا جزميّة لا مجال للشكّ فيها، وعدّوها ضمن اليقينيّات.

وفي مقابل هذا التيّار ظهر تيّارٌ قويٌّ لا يستهان به في أوساط الفلاسفة التجريبيّين الذين آمنوا بالتجربة واعتبروها مصدر المعرفة البشريّة، وهذا التيّار أنكر فكرة العلّيّة والسببيّة، وقصر اعترافه بحصول الجزم على مجال التجربة الحسّيّة المباشرة فحسب، وما يقع في حدود الحسّ المباشر هو نفس النار لا علّيّتها للإحراق.

ومن هنا نجد أنّ جماعةً من التجريبيّين ذهبوا إلى أنّ المعارف الحاصلة

من التجربة عبارة عن قوانين ثابتة على نحو الاحتمال لا على نحو الجزم. وإذا ضممنا إلى هذا الاعتقاد اعتقادهم بأنّ جميع المعارف البشريّة قائمة على أساس التجربة، خرجنا بنتيجة، وهي أنّ كلّ معارفنا عرضة للشكّ، حتّى المعارف الرياضيّة من قبيل أنّ «الواحد نصف الاثنين» الناتجة ـ عندهم ـ عن التجربة، فحتّى هذه عرضة للشكّ، شأنها في ذلك تماماً شأن القضيّة القائلة بأنّ «كلّ نار محرقة».

والحقيقة أنّ المجال لا يسع للدخول في هذا البحث بشكل مفصّل لبيان مختلف الاتّجاهات الموجودة لدى تيّارات المنطق التجريبي ومدى اعتراف كلٍّ منها بالشكّ واليقين، فإنّه بحثٌ مفصّل[1]؛ غير أنّنا نكتفي بالإشارة إلى مسألة، وهي أنّه من المحتمل ـ احتمالاً قويّاً ـ أن يكون عجز الفلاسفة التجريبيّين عن تفسير حصول العلم هو الذي يقف وراء إنكارهم له، فكأنّهم إثر عجزهم عن ذلك أُصيبوا ببلبلة في فكرهم، فأدّت بهم إلى إنكار أصل حصول العلم.

وهذا الإنكار يمكن تفسيره على أساس ما ذكرناه، وأنّ حالة الشكّ الحاصلة لديهم ناجمة عن انحراف في سير فكرهم، فإنّهم من ناحية أنكروا وجود معارف عقليّة أوّليّة، ومن ناحية أُخرى أرجعوا جميع المعارف إلى التجربة، ومن ناحية ثالثة رأوا أنّ دائرة الكلّيّات أوسع من دائرة التجربة، فما كان منهم إلّا أن أنكروا من رأس حصول العلم.

إذن: مسألة الإنكار لديهم لم تعد مشكلة منطقيّة بقدر ما تعبّر عن مشكلة

---

(١) وقد تعرّض له الشهيد الصدر ﷺ لاحقاً في (الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٥٠ وما بعد) تحت عنوان: (قضايا الرياضة والمنطق)، وقد كانت له وقفة خاصّة مع أنصار المنطق الوضعي.

نفسيّة عاشوها، وإلّا فهل يشكُّ أحدٌ حقيقةً في أنّ عنق الإنسان إذا حزّت فإنّه يموت؟! أو في أنّ من يدخل النار يحترق؟!

وهنا يأتي دور المنطق الذاتي ليعالج المشكلة النفسيّة التي عاشها هذا الاتجاه من التجريبيّين. ولو استطاع هذا المنطق أن يقدّم تفسيراً معقولاً يقبله هؤلاء حول كيفيّة حصول العلم من خلال التجربة، فإنّ هذا سيعيد بصيص الأمل في رجوعهم إلى حظيرة اليقين.

٢ ـ المصادرة الثانية: عدم كون العلم الحاصل وهماً:

بعد افتراض حصول العلم بأنّ (أ) علّة لـ (ب)، يأتي دور الحديث عن المصادرة الثانية من مصادرات المنطق الذاتي. وحاصل هذه المصادرة هو الاعتراف بأنّ هذا الجزم الحاصل ليس مجرّد وهم يعيشه الإنسان نتيجةً لغفلته عن برهان عقلي، وإنّما هو بالفعل ناتج عن قوّة العقل.

وتوضيح ذلك: أنّ الفلاسفة العقليّين ذكروا أنّ لدى الإنسان ـ إلى جانب مَلَكة العقل ـ ملكةً أُخرى يطلقون عليها: (ملكة الوهم)، وهذه الملكة تدعو الإنسان إلى الاعتقاد بجملة من الأُمور اعتقاداً أوّليّاً، بمعنى أنّها تنتج اعتقاداتها مباشرةً وابتداءً، دون أن تفترض اعتقادات سابقة عليها كانت سبباً في حصولها.

وكثيراً ما يخيّل للإنسان الذي لم يمارس صناعة البرهان أنّ معطيات الوهم عبارة عن معطيات العقل الأوّل، وأنّها معارف عقليّة أوّليّة لا كلام فيها. ويبقى الحال على ما هو عليه إلى أن يأتي دور العقل في ممارسة ما يشبه الحيلة، ليفسد بذلك على الوهم ما هو فيه، فيبدأ بترتيب المقدّمات ثمّ يصل منها إلى

النتائج، والوهم غافلٌ أثناء ذلك عمّا يدبّره له العقل. وتستمرّ عمليّة البرهان بين العقل الأوّل والثاني إلى أن يفضي الأمر إلى نتيجة تتصادم مع بعض معطيات الوهم الأوّليّة. وهنا بالتحديد يستيقظ الإنسان من غفلته، ويعي أنّ ما قدّمه له الوهم بصفته مبادئ عقليّة ومعارف أوّليّة لم يكن كذلك، وإنّما كان مجرّد وهم، وهو لا يستطيع البقاء على موقفه السابق من تلك المعارف؛ لأنّ الفرض أنّ النتيجة التي توصّل إليها العقل وتصادمت مع هذه المعارف كانت نتيجة مبرهناً عليها وموضع قبول لديه، وحيث إنّ العقل لا يكذّب نفسه، فلا يبقى حينئذٍ شكٌّ في أنّ ما حسبه من المعارف العقليّة الأوّليّة لم يكن كذلك.

ومن باب المثال نقول: إنّ قوّة الوهم لا تتصوّر أن يكون العالم متناهياً، بحيث يتاح للإنسان أن يصل إلى مكانٍ يمدّ يده خارجه فتقع خارج هذا العالم. ولذلك نجد أنّ هذه القوّة تقذف في نفس الإنسان وتنفث فيها بأنّ العالم غير متناهٍ.

هنا يأتي العقل ـ كما قلنا ـ ليحتال على الوهم، فيبدأ بترتيب المقدّمات والوصول إلى النتائج، إلى أن يقيم البراهين القاطعة على تناهي الكمّيّات المتّصلة. وخلال هذه العمليّة تكون النفس بصدد مواكبة ما يجري والمصادقة عليه حتّى تصادق على النتيجة، بينما تصادق قوّة الوهم على المقدّمات وترفض الإذعان للنتيجة. وهنا يظهر للنفس أنّ ما تلقّته بوصفه من مدركات العقل الأوّل لم يكن سوى مجرّد وهم.

ومع تكرّر هذه العمليّة وأنس النفس بالبرهان، تزداد قوّتها على التمييز بين مدركات العقل الأوّل وبين مدركات الوهم، حتّى اعتبر بعض فلاسفتنا أنّ علم المنطق هو صناعة يميّز بها بين مدركات العقل الأوّل وبين مدركات الوهم،

وأنّ الغرض من تأليف هذا العلم هو ترويض النفس على هذا التمييز[١].

وفي ذيل الحديث عن قوّة الوهم لا بأس بالإشارة إلى أنّ السيطرة على هذه القوّة ليست بالعمليّة السهلة، وهي مرتبطة بما يمنحه الله تعالى للإنسان من قدرة على السيطرة عليها أكثر من ارتباطها بإقامة البرهان على كونها مجرّد وهم؛ فإقامة البرهان العقلي على كون شيء وهماً لا يكفي على الإطلاق لاجتثاث جذور هذا الوهم من النفس. ومن هنا نجد أنّ الإنسان الذي يعلم ـ بالوجدان أو البرهان ـ أنّ الموتى لا يمكن أن يرقصوا أمامه، يتخيّل له عندما يذهب إلى المقبرة أنّهم يفعلون ذلك، اللهمّ إلّا قوي الجنان، وهذا معنى ما ذكرناه من أنّ العمليّة مرتبطة بما يمنحه الله تعالى للإنسان.

ومن هذه المقدّمات نخرج بنتيجة، وهي أنّنا عندما نتحدّث عن المعرفة الوهميّة فإنّنا نقصد منها تلك المعرفة التي يحكم العقل الأوّل ببطلانها لدى إعمالنا الطريقة البرهانيّة في التفكير.

وهنا نعود إلى أصل المصادرة الثانية التي ذكرناها، وهي أن لا يكون العلم

---

(١) يبدو أنّه ﷺ يقصد من (بعض فلاسفتنا) الشيخ الرئيس ابن سينا؛ فإنّه يقول: «النفس أوّل ما يترعرع تباشر الوهم الذي هو تابع الحسّ، وبكدّ ما تفطم ما يورده عليها فيرقرقه لها، ولكن لا بدّ لها منه على كلّ حال. ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل عند البيان البرهاني المبني على المقدّمات الأوّليّة العقليّة، دون الوهميّة المتّصلة، إلى أن تتوالى عدّة البيانات والأمثلة، فتعتاد ذلك وتعرف فضله على الوهميّات. ولولا ما تولّاه المنطق من إفراد هذه المقدّمات وشرائط البرهان عن سائر المقدّمات من الوهميّات والمشهورات والاستقرائيّات وغيرها ـ على ما فصّل ـ لكان الضلال مستولياً على كلّ أحد، فأشرف به من صناعة وأخلق بمن شرّف به أن يهتدي إلى كلّ خافية» (المباحثات: ٣٤٧، كذا ورد النصّ). ومن المفيد بهذا الصدد مراجعة جواب الشيخ الرئيس عن سؤال أبي حسين أحمد السهلي (رسائل ابن سينا: ٤٥٢).

بعلّيّة (أ) لـ (ب) الناتج عن تكرّر الاقتران علماً ولّدته قوّة الوهم ، بحيث يزول إذا لجأ العقل الأوّل إلى صناعته البرهانيّة ، بل أن يكون علماً يحصل لدى الإنسان فيما لو عُزل تماماً عن قوّة وهمه . ومن هنا تتحدّد وظيفة المنطق الذاتي بتفسير العلوم غير الناتجة عن الوهم .

وقبل الانتقال إلى الحديث عن المصادرة الثالثة ، يبقى أن نشير إلى موقف كلٍّ من المنطق العقلي والمنطق التجريبي من هذه المصادرة :

١ ـ أمّا المنطق العقلي فهو يصادق على ما قلناه ؛ لأنّه يعترف بأنّ العلم الحاصل هو عبارة عن معرفة عقليّة صحيحة وليس وهماً ، فلا يمكن أن تخالفه أحكام العقل الأخرى ؛ لأنّ العقل لا يعارض نفسه .

٢ ـ وأمّا التجريبيّون فهم على قسمين ، تبعاً لموقفهم من أصل حصول العلم :

أ ـ فمن أنكر منهم أصل وجود هذا العلم ، لم يعد من الممكن لديه الحديث حول منشئه ، وهل أنّه من مدركات العقل أم مدركات الوهم .

ب ـ وأمّا بعض من يعترف منهم بحصول علم من هذا القبيل ، فيفسّره بما يقرب من الوهم ؛ لأنّه في الحقيقة يفسّره على أساس العادة ، والعادة قريبة إلى الوهم[١] .

---

(١) يقصد الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦ م) صاحب النزعة السيكولوجيّة في المذهب التجريبي ، والذي يعتقد أنّ العادة والتكرار يدفعان الذهن إلى إقامة صرح علاقة الضرورة ، فهي قائمة في الذهن لا في الأشياء ، ولكنّ الذهن ينزع إلى بسطها على العالم الخارجي ، فراجع : الأسس المنطقيّة للاستقراء : ١١٧ ـ ١٢٥ ضمن الحديث عن الاتّجاه التجريبي الثالث ، والمصدر نفسه : ٣٠٧ ضمن الحديث عن السببيّة العقليّة والتجريبيّة ، وراجع : ديفيد هيوم : ٨١ ـ ٨٢ ، وقد سبقه إلى ما يقرب منه جابر بن حيّان (ت ٢٠٠ هـ = ٨١٥ م) ، فراجع : جابر بن حيّان : ٦٦ .

وعلى أيّة حال، سيأتي التعرّض لهذا الموضوع في الأبحاث القادمة بإذن الله تعالى مع بقيّة الإشكالات والتفاصيل.

٣ـ المصادرة الثالثة: الإيمان بالعقل الأوّل:

المصادرة الثالثة من مصادرات المنطق الذاتي عبارة عن فرض الإيمان بالعقل الأوّل، على فروق سوف تظهر بين المعارف المولّدة بالمنطق الذاتي من حيث مساحة المبادئ العقليّة الأوّليّة التي تتطلّبها؛ فبعضها يتوقّف على مبادئ أوّليّة أكثر ممّا يتوقّف عليه البعض الآخر: فكلّ تطبيقات المنطق الذاتي تتوقّف على مبدأ استحالة اجتماع المتناقضين، وهو المبدأ الذي لا تتمّ بدونه معرفة على الإطلاق، بينما يزيد بعضها في توقّفه كذلك على مبدأ العلّيّة الذي هو أيضاً من مكتشفات العقل الأوّل.

وحينما نشرح المنطق الذاتي وكيفيّة تفسيره للعلم التجريبي، سوف تتّضح حينئذٍ الحاجة إلى فرض هذه المبادئ الأوّليّة، التي هي عبارة عن مصادرة بالنسبة إلى المنطق الذاتي[١].

تعميم حصول العلم على حدوث العالَم:

وفي هذا المقام يمكن أن نستفيد فائدة دينيّة مهمة، وذلك انطلاقاً من تفسير المنطق الذاتي لطريقة حصول العلم من خلال التجربة؛ فإنّ المنطق الذاتي يفترض مبدأ العلّيّة في مرحلة متقدّمة على التجربة، وهذا يعني أنّ مبدأ العلّيّة

---

(١) وقد استثنى الشهيد الصدر ﷺ من مُثبِتات الدليل الاستقرائي مبدأ عدم التناقض وبديهيّات حساب الاحتمال. فراجع: الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٤٠.

مبدأ عقلي وليس مبدأ تجريبياً، وهذا يعني بدوره عدم إمكانيّة تفسير العلوم الطبيعيّة بمعزلٍ عن هذا المبدأ.

هنا نقول: إنّنا إذا تناولنا شخصاً يعتقد بحصول العلم من خلال التجربة وأنّ ما ينتج منها ليس وهماً، ثمّ استطعنا أن نبيّن له أنّه لا يمكن تفسير هذا العلم إلّا على أساس الاعتراف بمبدأ عقلي أوّلي سابق على التجربة هو مبدأ العلّيّة، فإنّ ذلك سيكون من ناحيةٍ تأييداً للإلهيّين الذين يعتقدون بهذه الفكرة، ومن ناحية أُخرى سيكون من الممكن تعميم هذا المبدأ إلى أصل العالم وإلى أصل الكون، باعتباره قانوناً من قوانين العقل العامّة[1].

وأمّا إذا فرضنا أنّ مبدأ العلّيّة مستفاد من التجربة، فإنّ التعميم سيكون مرهوناً بمقدار ما تسمح به التجربة من التعميم.

مبادئ العقل الأوّل من وجهة نظر المنطق العقلي:

عندما نتحدّث عن العقل الأوّل، فإنّنا نتّفق مع المنطق الأرسطي من بعض الجهات حول المراد منه، ونختلف معه من جهات أُخرى:

أمّا المقدار الذي نتّفق فيه معه فهو أنّ العقل الأوّل عبارة عن المعلومات الثابتة في النفس دون برهان، فلو كانت كلّ معرفة ثابتة ببرهان للزم التسلسل أو الدور كما يقولون، فلا بدّ أخيراً من الانتهاء إلى معارف غير مكتسبة عن طريق البرهان، ومن هنا أُطلق على هذا العقل اسم: (العقل الأوّل).

إلى هنا نحن متّفقون مع المنطق العقلي في إطلاق (العقل الأوّل) على

(١) وهذا ما استهدفه الشهيد الصدر ﷺ من تأليف كتاب (الأُسس المنطقيّة للاستقراء)، فراجع: المصدر السابق: ٥٧٧، الكلمة الأخيرة.

المعارف الأوّليّة التي لم تكتسب عن طريق البرهان. إلّا أنّ اختلافنا معه يكمن في تحديد أصناف العقل الأوّل وأنواعه. والمعروف عند المنطق العقلي أنّ معارف العقل الأوّل عبارة عن ستّ معارف:

١ ـ **الأوّليّات:** وذلك من قبيل استحالة اجتماع النقيضين.

٢ ـ **المشاهدات:** أو المحسوسات، وهي عبارة عمّا يحكم بوجوده الإنسان عن طريق الحسّ في الخارج، من قبيل الحسّ بوجه زيد في الخارج، وهكذا..

٣ ـ **التجريبيّات:** من قبيل حكم الإنسان على النار بأنّها علّة للحرارة، وذلك عن طريق وضع الورقة على النار مرّات كثيرة، فيرى أنّه متى ما وضعها على النار احترقت.

٤ ـ **المتواترات:** وهي القضايا التي يقطع بها الإنسان عن طريق كثرة النقل الذي يصل حدّاً يمتنع معه تواطؤ الناقلين على الكذب، من قبيل الإخبار عن وجود الكعبة.

٥ ـ **الفطريّات:** وهي القضايا التي تكون قياساتها معها، من قبيل أنّ الاثنين نصف الأربعة.

٦ ـ **الحدسيّات:** وهي كالتجريبيّات، إلّا أنّ الفرق بينهما بحسب المنطق الأرسطي يكمن في أنّ الحدسيّات فيها حدس قائم على أساس المشاهدة، من قبيل أنّه كلّما حلّ فصل الشتاء أصبح الجوّ بارداً، حيث توجد مشاهدة صرفة، بينما في التجريبيّات لدينا ممارسة لعمل، كوضع الورقة على النار لمرّات متعدّدة.

التجربة بين المنطق العقلي والعلم الحديث:

وينبغي هنا أن نلفت النظر ـ ونحن نتناول بعض المصطلحات ـ إلى أنّ التجربة التي تحدّثنا عنها لدى حديثنا عن أصناف العقل الأوّل تختلف عن

التجربة في مصطلح العلم الحديث. والاختلاف بينهما على نحو العموم والخصوص، أي أنّ التجربة في المصطلح القديم أعمّ منها في المصطلح الحديث؛ لأنّها في المصطلح القديم عبارة عمّا ذكرناه، وأمّا في المصطلح الحديث فهي أضيق من ذلك؛ لأنّ التجربة التي يعيشها الناس في حياتهم لا يسمّونها تجربة، والتجربة عندهم عبارة عن الفروض التي يفترضها العالم ثمّ يتأمّل فيها، ويتساءل: ماذا سيجد إذا كان هذا الفرض صادقاً! وماذا سيجد إذا كان كاذباً! وبعد أن يحدّد الأشياء التي يترقّب أن يجدها على فرض صدق هذا الافتراض، وكذلك الأشياء التي يترقّب أن يجدها على فرض كذب ذاك، حينئذٍ يفكّر كيف يمكنه أن يحقّق في المصنع والمعمل الآثار التي يترقّب وجودها على فرض صدق هذه الفرضيّة، والآثار التي يترقّب وجودها على فرض كذبها.

ونحن نلاحظ أنّ هذا العالم يتأمّل في هذه المسألة ويرسم مخطّطاً عمليّاً ويمارس العمل بقصدٍ علميٍّ معيّن، وهذا هو مفهوم التجربة في مصطلح العلم الحديث.

عودة إلى قضايا العقل الأوّل:

ذكرنا في ما سبق أنّ قضايا العقل الأوّل عند المنطق العقلي عبارة عن القضايا الستّ آنفة الذكر:

١، ٢ ـ أمّا الأوّليّات والفطريّات: فلا شكّ في كونها من مبادئ العقل الأوّل.

٣ ـ وأمّا في باب المشاهدات أو المحسوسات، فنحن نواجه في الواقع تصوّراً وتصديقين:

أمّا التصوّر: فهو عبارة عن الصورة المحسوسة المنقوشة في أُفق من آفاق

الإدراك البشري، وهي المعبّر عنه بـ (المحسوس بالذات) في مقابل (المحسوس بالعرض)، والأخير هو عالم الخارج نفسه[1].

وإلى جانب هذا التصوّر هناك تصديقان :

التصديق الأوّل عبارة عن أصل وجود عالم خارجي وراء هذا التصوّر، خلافاً للاتّجاهات المثاليّة والسوفسطائيّين الذين ينكرون وجود واقع خارجي. ونحن نصادق على كون هذا التصديق من مبادئ العقل الأوّل[2].

والتصديق الثاني عبارة عن مطابقة الصورة المحسوسة بالذات للواقع الخارجي المحسوس بالعرض. وبعبارة أُخرى : إعطاء المحسوس بالعرض تمام الصفات والخصوصيّات الثابتة لما هو محسوس بالذات[3].

والحقيقة أنّ تصديق الإنسان بمطابقة ما يحسّ به للواقع الخارجي ليس مستفاداً من العقل الأوّل ولا من غيره من العقول، وإنّما هو ناجمٌ عن مجرّد توهّم ينشأ وينمو مع الإنسان منذ طفولته هو الذي يقف وراء ذلك، ولا يمكن السيطرة عليه إلّا للصدّيقين. وهذا التوهّم منشؤه عدم تمييز الإنسان بين المحسوس بالذات وبين المحسوس بالعرض، نتيجة ضعف الفكر وعدم دقّة النظر وقلّة ممارسته للبراهين الفلسفيّة.

إذن : عندما يحكم الإنسان بأنّ الواقع الخارجي أبيض نتيجة بياض

---

(١) قد يُقصد بهذين الاصطلاحين شيء آخر لدى بعض الفلاسفة القدامى، والمعنى الشائع هو ما ذكره ﷺ هنا. فراجع : شرح المنظومة ٥ : ٢٢٩، الهامش (٢٩).

(٢) لكنّ الشهيد الصدر ﷺ انتهى لاحقاً إلى أنّ معرفتنا بالواقع الموضوعي للعالم استقرائيّة، فراجع : الأُسس المنطقيّة للاستقراء : ٥٢٧.

(٣) راجع : المصدر السابق : ٥٣٠، الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع.

الصورة المحسوسة لديه بالذات، فهذا الحكم لا يمكن إرجاعه إلى العقل الأوّل، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في حكمه ذاك، والبياض في الواقع من الصفات الذاتيّة التي تثبت للصورة المحسوسة.

الآن يُدعّى ـ بحسب المفهوم العلمي السائد ـ أنّ الألوان عبارة عن صفات ذاتيّة وليست صفات واقعيّة، وهي دعوى لم يبرهن عليها بعد. ولكن سواء قدّم لها برهانٌ أم لم يقدّم، فإنّنا لا نستطيع القول: إنّها خلاف البداهة، وإنّ حال مدّعيها حال من ينكر أنّ الخطّ المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين؛ فإنّ كلّ من ينكر القضيّة الأخيرة يمكن لك أن تكذّبه.

يبقى مسألة تتعلّق بالمحسوسات، وهي أنّ اختلاف الصورة المحسوسة بالذات يكشف عن اختلاف الواقع الخارجي، وأنّ التمييز بين الأشياء في عالم الخارج يقوم على أساس التمييز بين آثار هذا العالَم لدى الإنسان، وهي عبارة عن الصورة المحسوسة بالذات. ولكنّ هذا لا يعني إضفاء صفة الصورة المحسوسة على هذا الواقع، وإنّما غاية الأمر أنّ كلّ موجود في عالم الخارج يقابله رمز، وعلاقة الصورة المحسوسة بالذات بالواقع المحسوس بالعرض تكون حينئذٍ علاقة الرمز بما يرمز إليه. وإذا تحدّثنا عن المطابقة فالمقصود بها هذا المعنى، أي المطابقة على نحو الرمزيّة.

٤ ـ الآن يأتي دور الحديث عن المتواترات، وهي في مصطلح المنطق التقليدي[١]: القضايا التي يحصل لدى النفس علمٌ بها بشكل قاطع،

(١) أُنظر مثلاً: النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ١١٥؛ البصائر النصيريّة في علم المنطق: ٣٧٦؛ القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٣٩٧؛ تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٤٥٩؛ الحاشية على تهذيب المنطق: ١١١؛ المنطق (المظفّر): ٣٣٣، المتواترات.

عن طريق إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، من قبيل حصول العلم بوجود الكعبة لدى إخبار جماعة عن وجودها بعد فرض امتناع تواطئهم على الكذب.

فهنا في الواقع حكمان عقليّان: أحدهما يستند إلى الآخر. والأوّل هو حكم العقل بوجود الكعبة. إلّا أنّ هذا الحكم مستند إلى حكم عقلي آخر سابق عليه، وهو استحالة تواطؤ الجماعة على الكذب.

ومن هنا يظهر الفرق بين المحسوسات والمتواترات: ففي المحسوسات يستند العقل في حكمه إلى الإحساس، بينما يستند هنا إلى حكمٍ عقلي آخر هو امتناع التواطؤ على الكذب.

وعلى هذا الأساس فنحن لا نعدّ القضايا المتواترة من القضايا الأوّليّة؛ لاستنادها إلى حكم عقلي آخر سابق عليها، ولكنّنا سنبرهن في الأبحاث الآتية أنّ الحكم العقلي السابق هذا هو بدوره ليس حكماً عقلياً أوّليّاً، وإنّما هو ناتجٌ عن الطريقة الذاتيّة في التفكير.

٥، ٦ ـ يبقى التعليق على التجريبيّات والحدسيّات، حيث الحكم في كلتا الحالتين قائمٌ على أساس تكرّر المشاهدة والممارسة بحيث يمتنع معه الاتّفاق[1]. وهنا يأتي نفس ما سجّلناه على المتواترات؛ لأنّ هذا التعريف يفترض وجود حكم عقلي سابق باستحالة الاتّفاق عند تكرّر المشاهدة[2]،

---

(١) أُنظر: القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٣٩٦؛ المنطق (المظفّر): ٣٣٣، ٣٣٤، وقد فرّقت بعض المصادر بين المجرّبات وبين الحدسيّات على أساس أنّ الحدسيّات لا تحتاج إلى تكرّر المشاهدة، فراجع: تحرير القواعد المنطقيّة: ٤٥٩.

(٢) راجع: شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٢١٧؛ شرح حكمة الإشراق: ١٢٢؛ الجوهر النضيد: ٢٠١.

وسنوضح في ما يأتي أيضاً أنّ هذا الحكم ليس حكماً عقليّاً أوّليّاً، وإنّما مردّه إلى الطّريقة الذاتيّة في التفكير.

استرجاع وتعميق لبعض النتائج:

قلنا: إنّ المصادرة الثالثة عبارة عن الإيمان بالعقل الأوّل، ثمّ حاولنا إعطاء فكرة عامّة عن العقل الأوّل من وجهة نظر منطق البرهان، وقلنا: إنّ قضايا العقل الأوّل في منطق البرهان عبارة عن ستّ قضايا:

الأوّليّات والفطريّات التي ذكرنا هناك أنّها بلا شكّ من قضايا العقل الأوّل.

أمّا المتواترات والتجريبيّات والحدسيّات، فلا يمكن أن تكون كذلك بحسب تعريفها التقليدي المذكور في منطق البرهان؛ لأنّها ـ وكما ذكرنا أيضاً ـ تستند إلى حكم عقلي آخر أسبق منها، فالأولى أن يكون هذا الحكم العقلي هو أحد قضايا العقل الأوّل، لا المتواترات نفسها.

إذن: لو تمّ إصلاح التعريف وفق ما ذكرناه سابقاً، فستكون هذه الأحكام الأوّليّة التي تقع في مرحلة سابقة على المتواترات هي القواعد الكلّيّة، ولأمكن الاستفادة منها ضمن صيغة القياس وبالطريقة الموضوعيّة؛ لأنّها أساس التواتر والتجربة والحدس، فتصبح هي في عرض الأوّليّات، ويكون من الخطأ أن نقول: «إنّ لدينا أوّليّات، وفي عرضها لدينا حدسيّات ومتواترات وتجريبيّات»، بل ـ بناءً على إصلاح التعريف على ضوء الإشكال الذي ذكرناه ـ سيكون لدينا أوّليّات، وتقف إلى جانبها هذه القوانين العامّة، ويكون الاستنتاج منها على حدّ الاستنتاج من الأوّليّات والفطريّات عن طريق التوالد الموضوعي.

نعم، يبقى في المقام ثغرة تتعلّق بالحسّيّات، وهي القضايا المحسوسة[1]؛ فإنّه بعد الفرض بأنّ التصديق بأصل المحسوس أمر ضروري ومن قضايا العقل الأوّل، لا بدّ من التساؤل حول طبيعة القضيّة التي يدركها الحسّ، هل هي قضيّة جزئيّة؟ أم قضيّة كلّيّة على نهج الأوّليّات والفطريّات والقوانين العامّة التي وقفت خلف تفسير التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات؟ ومرادنا من القضيّة الكلّيّة هو أنّ العقل متى ما أحسّ بشيءٍ موجود، فهذا يعني بالملازمة [التطابق والتشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي][2].

فإذا قلنا بوجود هذا الحكم الكلّي ـ وهو التطابق بين الصورة المحسوسة وبين الواقع الموضوعي ـ فسينفتح الباب أمام الإشكال الذي تقدّم سابقاً لدى الحديث عن المتواترات والتجريبيّات؛ لأنّ الحكم بوجود هذا المحسوس في الواقع الموضوعي ليس حكماً أوّليّاً، بل مستنبطاً وفق موازين الصيغة القياسيّة، وذلك بأن نقول: إنّ كلّ محسوس موجود (الكبرى)، وهذا محسوسٌ (الصغرى)، فهذا موجود.

ونحن نلاحظ أنّ الحكم بوجود المحسوس في عالم الخارج سيكون حينئذٍ من سنخ القضايا الفطريّة التي تكون قياساتها معها ويُمكن البرهنة عليها

---

(١) الصحيح هو التعبير عنها بـ(المحسوسات) كما تقدّم منه ﷺ في أوّل البحث وفي «الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٤٧٠» وفي (بحوث في علم الأصول، عبد الساتر ٨: ٣٣٧)، لا بـ(الحسّيّات) كما عبّر هنا وفي (بحوث في علم الأصول، الهاشمي ٤: ١٣١)؛ فإنّ الحسّيّات أخصّ منها؛ لأنّها خصوص ما يعتمد على الحسّ الظاهر من المحسوسات، في مقابل الوجدانيّات، فراجع: الحاشية على تهذيب المنطق: ١١١.

(٢) في عبارة المحاضرة المدوّنة اضطراب، وما بين عضادتين من: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٣٠.

بقياس، لا من سنخ القضايا الأوّليّة؛ لأنّ العقل لا يصدّق بها بمجرّد تصوّر طرفيها، بل يوسّط ما لا يكاد يغيب عن الذهن، إلى درجة أنّ العقل يخطو معه إلى النتيجة بدون فاصل زمني أو تأمّل.

وإمّا أن نقول: إنّ القضيّة المحسوسة قضيّة جزئيّة لا كلّيّة، والعقل لا يحكم بأنّ كلّ محسوس موجود على نحو القضيّة الكلّيّة، بل يحكم بأنّ هذا موجودٌ على نحو القضيّة الجزئيّة؛ وذلك أنّ الإحساس يوجِد في الإنسان التصديق، وهذا قانون جعله الله تعالى في الحسّ كما جعل النار موجدةً للحرارة، بحيث ينصبُّ القطع على قضيّة جزئيّة من أوّل الأمر.

وهناك عدّة فوارق ظاهرة بين هذين التصويرين، أحدها: أنّنا إذا فرضنا أنّ القضيّة المحسوسة عبارة عن تلك القضيّة الكلّيّة العامّة كما ذكرنا، فيصدق بهذا أنّ معارف العقل الأوّل كلّها معارف شرطيّة وإجماليّة ومعلّقة، وليست معارف وجوديّة بحسب مصطلح العصر الحديث، أو تنجيزيّة بحسب اصطلاحنا في علم الأُصول؛ بمعنى أنّ جميع معارف العقل الأوّل ترجع إلى قضايا إجماليّة أو قضايا شرطيّة؛ فإنّ «الاثنين نصف الأربع» معرفة شرطيّة وليست معرفة وجوديّة، بمعنى أنّه لو وجد شيء وكان اثنين، فسيكون نصف الأربعة. وهذه القضيّة لا تنبئ عن شيء في عالم الوجود بالفعل، وإنّما تنبئ عنه على نحو القضيّة الشرطيّة، وهكذا قولنا: «الجزء أصغر من الكل».

وهذا الأمر يجري حتّى في القضايا المحسوسة؛ لأنّنا أرجعنا حكم العقل الأوّل في القضايا المحسوسة إلى قضية كلّيّة، والقضيّة الكلّيّة قضيّة شرطيّة، بمعنى أنّ الإنسان إذا أحسّ بشيءٍ من عالم الخارج، فهذا يعني أنّ ما أحسّ به موجودٌ في ذلك العالم.

إذن: العقل الأوّل لا ينبئ عن معرفة وجوديّة، وإنّما ينبئ عن أمور

ومسائل معلّقة، وما لم تضمّ إليها صغرياتها ـ وهي عبارة عن الشرط ـ فلا يثبت شيءٌ في عالم الخارج.

أمّا الشرط في القضايا الشرطيّة:

فتارةً يثبت عن طريق العلم الحضوري، فتكون النتيجة محرزة لا محالة ومضمونة الحقّانيّة، باعتبار أنّ الكبرى مدركة بالعقل الأوّل، والصغرى معلومة بالعلم الحضوري، فينتج عنهما أنّ الشيء موجودٌ في الخارج.

وأُخرى يثبت عن غير طريق العلم الحضوري، أي عن طريق العقل الثالث، فتكون الكبرى مستفادة من العقل الأوّل، والصغرى من العقل الثالث، وتكون النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات.

عوداً على بدء، فإنّه بناءً على إرجاع القضيّة المحسوسة إلى قضيّة كلّيّة، يكون العقل الأوّل منبئاً عن قضايا معلّقة وشرطيّة لا تثبت شيئاً بالفعل، وإنّما تفتقر إلى إثبات صغرياتها ومقدّماتها، ليتمّ بعد ذلك إثبات النتيجة عن طريق التوالد الموضوعي. وهذه الصغريات خارجة عن دائرة العقل الأوّل حتّى في حال ثبوتها بالعلم الحضوري.

نعم، لو قلنا: إنّ القطع في القضيّة المحسوسة ينصبُّ على القضيّة الجزئيّة مباشرةً، فحينئذٍ سيشكّل ذلك استثناءً من أحكام العقل الأوّل؛ لأنّ قضاياه ستكون عبارة عن قضايا شرطيّة معلّقة باستثناء هذه القضيّة، حيث ستكون قضيّة وجوديّة ومعرفة تنجيزيّة.

هذا بناءً على الطريقة الموضوعيّة في توالد المعرفة التي لم يثبت العقلان الأوّل والثاني فيها شيئاً في الخارج، خلافاً للطريقة الذاتيّة.

هذا ما أردنا بيانه بالنسبة إلى مصادرات المنطق الذاتي.

الفائدة العمليّة للمنطق الذاتي :

وقبل الدخول في موضوع بحثنا، تبقى مسألة لا بدّ من بيانها، وهي ترتبط بالفائدة العمليّة المرجوّة من المنطق الذاتي : فالمنطق الذاتي ـ على ضوء ما عرفناه حتّى الآن ـ يأخذ على عاتقه بيان وتوضيح قوانين الطريقة الذاتيّة في توالد المعرفة، فهل لذلك فائدة ترتجى في عصمة ذهن الإنسان وصيانته عن الوقوع في الخطأ في الفكر كما هو الحال لدى أصحاب المنطق البرهاني بحسب ما يدّعونه[1]؟! فإنّ فائدة المنطق البرهاني تكمن في أنّ مراعاة قوانينه تعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ، أو بتعبير متواضع وصحيح : تحدّ من الأخطاء وتقلّل منها، وهذا ما عبّرنا عنه بالفائدة العمليّة.

أمّا آليّات هذه العمليّة وكيفيّة مساعدة هذا المنطق على الحدّ من الأخطاء، فبتزويده الإنسان بالقدرة على التمييز بين الوهم وبين العقل، أي بالقدرة على إبطال القضايا التي تنشأ من الوهم. وسنستعرض في البحوث المقبلة كيف أنّ الوهم هو أحد مناشئ الخطأ الذي يقع فيه الإنسان.

إذن : الوهم يجرّ الإنسان في كثيرٍ من الأحيان إلى الوقوع في كثيرٍ من الأخطاء، ووظيفة منطق البرهان إزاء ذلك تزويد الإنسان بالقدرة على التمييز بين العقل وبين الوهم، وذلك عبر تزويده بصناعة البرهان التي تخوّله ترتيب المقدّمات، واستدراج الوهم بالنحو الذي ذكرناه سابقاً، إلى أن ينتهي إلى دفعه، وذلك من خلال البرهنة على بطلان ما انتهى إليه.

هذه فائدة مهمّة سجّلت لمنطق البرهان.

---

(١) راجع : المنطقيّات للفارابي ٣ : ٤٣٤؛ الرسالة الشمسيّة : ٣؛ كتاب التعريفات : ١٠٢.

وهذه الفائدة بنفسها يتمتّع بها المنطق الذاتي وتحظى بها الدراسات التي سوف نقدّمها الآن تحت هذا الاسم؛ لأنّها تتكفّل بفضح الوهم والكشف عن جملة من قضاياه بهدف تغليب سلطان العقل على سلطانه، والحؤول دون حصول العلم لدى الإنسان من خلال ما يقدّمه له الوهم من معطيات.

وقد ألمحنا سابقاً ـ ونذكره الآن بشيءٍ من التفصيل ـ إلى أنّ القضيّة التي ينتهي إليها الوهم تتّخذ أحدَ نحوين:

أ ـ فتارةً تكون بحيث يمكن للعقل الأوّل والعقل الثاني إبطالها بالصناعة إبطالاً جازماً، وذلك بإثبات نقيضها كما في المثال الذي قدّمناه سابقاً، حيث ذكرنا أنّ الإنسان قد يقطع تحت تأثير وهمه بعدم تناهي العالم، ثمّ يأتي دور العقل الأوّل ليرتّب المقدّمات بصناعة البرهان وينتهي إلى نتيجة متناقضة تماماً مع النتيجة السابقة، ويفرض بذلك على الإنسان القطع بتناهي العالم والكمّيّات المتّصلة فيه.

إذن: انتهى العقل في هذه الحالة إلى نتيجة قطعيّة مضادّة للنتيجة التي أوهم الوهم بصحّتها.

ب ـ وتارةً أُخرى لا يكون الحكم الذي يصدره العقل في مقابل الوهم حكماً قطعيّاً، وإنّما يولّد في مقابله احتمالاً لا يصل إلى درجة القطع، ولكنّه يعمل على المحافظة على هذا الاحتمال وصيانته، بحيث لا يُمكن القضاء عليه إلّا إذا تمّ تهميش دور العقل بشكل كامل والانصياع الكامل لسلطان الوهم والانغماس في أحكامه.

والمنطق الذاتي ـ بحسب ما سنبيّنه في هذه المحاضرات ـ يتكفّل أمر محاربة الوهم على كلا الصعيدين، ويحدّ من انسياق الإنسان مع الوهم في كلتا الحالتين.

إلى هنا نكون قد انتهينا من بيان مقدّمات البحث، ولنشرع في أصل الموضوع.

نطاق المعرفة التي يبحثها المنطق الذاتي:

إنّ المعرفة الناجمة عن الطريقة الذاتيّة في التفكير تنتمي إلى ميدان الحسّ والتجربة؛ فنحن نعرف أنّ الصورة المحسوسة التي تحصل لدى الإنسان لها جانبان: أحدهما يرجع إلى العلم الحضوري، والآخر إلى العلم الحصولي.

أمّا ما يرجع إلى العلم الحضوري فأصلُ وجود هذه الصورة، إضافةً إلى خصوصيّاتها المحسوسة بالذات، وهذا كلّه ممّا لا علاقة للمنطق الذاتي به. كما لا علاقة له بالمقدار الذي يعترف به العقل من مطابقة الصورة المحسوسة مع الواقع، بل هو من وظيفة العقل الأوّل والعقل الثاني.

وهناك علاقات وروابط قائمة بين الأشياء الخارجيّة المحسوسة يمكن إثبات قسم منها بالبرهان أيضاً.

فمثلاً: عندما يحسّ الإنسان بالماء، ثمّ يحسّ مرّة أُخرى به، ويرى تماثل هاتين الصورتين المحسوستين بالذات، فيستكشف حينئذٍ أنّ ما ترمز إليه هذه الصورة هو نفس ما ترمز إليه تلك من حيث الجنس والنوع، ولا يحتمل أن يكون ما أثار الصورة الأُولى عبارة عن سائل حار، بينما أثار الثانية جسمٌ كقرص الشمس، بحيث يكون التفاوت بين الصورتين كالتفاوت بين قرص الشمس وبين البحر. هذا الاحتمال لا يسمح العقل بافتراضه؛ باعتبار إيمانه بلزوم السنخيّة بين الرمز وذيه، وعن طريق هذا الإيمان يعرف التماثل والتقارب.

وأحياناً أُخرى يدرك التغاير والتباين، لا التماثل، كما لو رأى إنساناً ثمّ رأى ذئباً، ففي هذه الحالة لا يحتمل أنّ ما رآه في الحالة الأُولى هو ما رآه في

الحالة الثانية؛ لأنّه لا مبرّر لاختلاف الصورة بهذا الشكل.

إذن: روابطُ وعلاقات التماثل بين الشيئين الخارجيّين أو التغاير بينهما يمكن إثباتها بالعقل الأوّل، إلّا أنّ جملةً منها لا يمكن إثباتها بالعقل الأوّل ولا العقل الثاني، وهذه المساحة بالذات هي مساحة المنطق الذاتي وميدان الطريقة الذاتيّة في التفكير.

فإذا أردنا تحديد ميدان هذا المنطق، أمكننا القول: إنّ ميدان المنطق الذاتي هو خصوص العلاقات والروابط التي لا يُمكن إدراكها بالعقل الأوّل أو الثاني. ونجدّد التأكيد على قيد عدم إمكان الإدراك بالعقلين الأوّل والثاني.

وعلى سبيل المثال: فإنّ من جملة هذه العلاقات والروابط علاقة العلّيّة، أي كون الشيء علّة لشيء آخر، وهذه العلاقة في ما هو محسوسٌ بالعرض لا يُمكن إثباتها بالبرهان، وهو ما سنقيم البرهان عليه، وهنا يأتي دور الطريقة الذاتيّة في التفكير.

ومثالٌ آخر: حكمُنا بأنّ الشخص الذي نراه هو صديقُنا؛ فعندما نرى السيّد الإشكوري[1] نحكم بأنّه هو الشخص الذي نعرفه ونعاشره، مع أنّ هذا الحكم ليس ممّا يُمكن إثباته بالعقل الأوّل؛ لأنّ هذا العقل لا يأبى عن تفسير التماثل بين الصورتين المحسوستين بأحد تفسيرين: فإمّا أن يكون الشخص الذي نراه هو فعلاً صديقنا الذي نعرفه ونعاشره. وإمّا أن لا يكون هو، ويكون هناك تماثل من سائر الجهات بين الصورتين، وهو ما لا يأبى العقل الأوّل افتراضه. وهنا أيضاً يأتي دور الطريقة الذاتيّة في التفكير.

---

(١) يقصد سماحة حجّة الإسلام والمسلمين السيّد نور الدين الإشكوري (حفظه الله)، أحد قدامى طلّابه.

إذن : المنطق الذاتي لا يبحث عن نفس الصور المحسوسة بالذات وعن العلاقات القائمة بينها، بل عن العلاقات القائمة بين الصور المحسوسة بالعرض ممّا لا يُمكن إثباته باللجوء إلى العقل الأوّل.

ما يتعلّق بالمحسوس بالعرض :

كنّا بصدد تحديد نطاق المعرفة التي يتناولها المنطق الذاتي، وقلنا : إنّه يتحرّك في ميدان الحسّ والتجربة. والآن نقول : إنّ ما يحصل به العلم لدى الإنسان :

تارةً يكون معلوماً بالعلم الحضوري، وهو عبارة عن المحسوس بالذات، أي ما يقوم قائماً في أُفق من آفاق النفس.

وأُخرى يكون معلوماً بالعلم الحصولي، وهو عبارة عن المحسوس بالعرض، أو الواقع الموضوعي في الخارج.

والحالة الأُولى خارجة بالكليّة عن محلّ الكلام ؛ لأنّها بتمام خصوصيّاتها وشؤونها معلومة بالعلم الحضوري بفعل قيامها في أُفق من آفاق النفس المدركة.

وكذلك الحال بالنسبة إلى العلاقات والروابط القائمة بين نفس الصور المحسوسة بالذات بما هي محسوسة بالذات ؛ كما لو حكم الإنسان بأنّ هذه الصورة المحسوسة بالذات أشدّ بياضاً من تلك الصورة الأُخرى المحسوسة بالذات أيضاً، فهذا حكمٌ في نطاق المعلوم بالذات على أيّة حال، وليس حكماً في نطاق العلم الحصولي.

وأمّا الحالة الثانية التي نبحث فيها عن المحسوس بالعرض، ففيها عدّة مقامات :

المقام الأوّل : في إثبات أصل وجود المحسوس بالعرض عن طريق

الحسّ، وذلك في قبال من يدّعي أنّ ما يحصل من الحسّ تصوّر ساذج لا يكون معه تصديقٌ بوجود واقع موضوعي.

المقام الثاني: في مطابقة هذا الواقع الموضوعي مع خصوصيّات ما هو معلومٌ بالذات، بحيث يكون كلّ ما يتراءى لنا في الصورة المحسوسة بالذات يحكي عن مقدارِ مطابقةٍ للواقع الموضوعي الذي ثبت أصل وجوده في المقام الأوّل.

المقام الثالث: في العلاقات والروابط القائمة بين الأشياء الواقعة في الخارج، المحسوسة بالعرض، من قبيل علاقة العلّيّة أو العينيّة مثلاً.

ففي العلّيّة ـ حيث يكون شيءٌ علّةً لشيء آخر ـ لا نتناول العلّيّة بين الصورتين بما هما صورتان[1]، وإنّما نتناول علّيّة شيء في عالم الخارج لشيء آخر في عالم الخارج كذلك. وكذلك عندما نتناول علاقة العينيّة، حيث نقول: إنّ هذا هو ذاك، فهذه العلاقة ظرفها عالم الخارج. أضف إلى ذلك مثلاً علاقة المثليّة، حيث نقول: إنّ هذا مثل ذاك، إلى غيرها من العلاقات القائمة في عالم الخارج.

إذن هذه مقامات ثلاثة:

١ ـ المقام الأوّل: في إثبات أصل المحسوس في الخارج:

أمّا المقام الأوّل ـ وهو إثبات أصل المحسوس في الخارج ـ فهو على نحو القضيّة الكلّيّة الراجعة إلى العقل الأوّل. وحيث ذكرنا سابقاً أنّ مدركات العقل الأوّل عبارة عن الأوّليّات والبديهيّات، فعلينا إخراجها عن محلّ الكلام؛

---

(١) خلافاً لمذهب ديفيد هيوم، على ما أشرنا إليه سابقاً.

لأنّها لا ترجع إلى العقل الثالث ولا تمتّ إليه بصلة .

٢ ـ المقام الثاني : تطابق الواقع الموضوعي مع المعلوم بالذات :

وأمّا المقام الثاني ، فقد ذكرنا أنّنا نتناول فيه مطابقة الصورة بخصوصيّاتها مع الواقع الموضوعي .

ونحن عندما نصف الواقع الموضوعي بالبياض أو الحمرة وما إلى ذلك على أساس أنّها حالات قائمة بمحسوساتنا بالذات ، فهذه العمليّة مردّها إلى الوهم ؛ لأنّنا في الحقيقة نسحب على المحسوس بالعرض (الواقع الموضوعي) ما هو محسوسٌ بالذات (الصورة المنقوشة) . وهذا الوهم والخطأ ينحو إليه كلّ إنسان بسذاجته التي تملي عليه أنّ المحسوس في عالم الخارج هو المحسوس بالذات . وهذا الوهم قد يكون مستحكماً إلى درجة يصعب معها التغلّب عليه .

وما قلناه في ما سبق صحيح ، إلّا أنّني أحتمل الآن أنّ جملةً من هذه الخصوصيّات المحسوسة بالذات أيضاً يمكن إرجاعها إلى العقل الذاتي الذي يدرسه المنطق الذاتي ، بمعنى أنّ جملة من خصوصيّات مطابقة الصورة المحسوسة للخارج ليست قائمة على أساس الوهم ، بل على أساس الطريقة الذاتيّة في توالد الفكر ، فتكون متولّدة من العقل الأوّل ، لكن بالطريقة الذاتيّة في التفكير .

ولكنّ تحقيق هذا المطلب يحتاج إلى مزيد من التعب ، وسوف نؤجّل البحث في تحقيق هذه الدعوى التي تحظى بأهمّيّة بالغة إلى ما بعد المقام الثالث ، حيث نتحدّث عن شؤون العقل الذاتي وقوانينه . وسنستأنف تفكيراً وجهداً في معرفة المقدار الذي يمكن إثباته بالعقل الذاتي من خصوصيّات المطابقة ، وما هو المقدار الذي لا يُمكن إثباته به .

٣ ـ المقام الثالث : العلاقات القائمة بين الأشياء في عالم الخارج :

وأمّا المقام الثالث، فنتناول فيه الروابط والعلاقات القائمة بين الأشياء في عالم الخارج.

وهنا أيضاً يمكن إثبات جملة من هذه العلاقات بالعقل الذاتي، وجملة منها لا يمكن إثباته به.

ومن هنا، فإنّنا سنأخذ نموذجاً رئيسيّاً من هذه العلاقات والروابط لنتحدّث عن العقل الذاتي وطريقته في توليد الفكر وقوانينه التي تحكم هذا النموذج، حتّى إذا فرغنا عن ذلك وتكوّنت لدينا معرفة كاملة بقوانين العقل الذاتي، انتقلنا إلى العلاقات الأُخرى واحدة تلو الأُخرى، وذلك بحسب الطاقة المستمدّة من الله تعالى، فنطبّق قوانين هذا العقل الذاتي على العلاقات المتنوّعة التي تندرج في المقام الثالث.

والنموذج الرئيسي الذي نختاره الآن من هذه العلاقات ونتحدّث عنه ونجعله أداة التعبير في تمام هذه البحوث المقبلة هو علاقة العلّيّة والسببيّة، التي تعتبر من أهمّ العلاقات القائمة في عالم الخارج والتي نتناولها في هذا المقام، وإن كنّا سوف نخلط مع هذا النموذج أيضاً في الإنشاء بعض النماذج الأُخرى.

وهذه العلاقة التي سوف نتحدّث عنها تعتبر أيضاً من أهمّ ميادين العقل الذاتي، وسوف نتحدّث عنها ونقوم بشرح خصوصيّاتها على ضوء المنطق الذاتي وقوانينه.

وتقوم على علاقة العلّيّة في منطق البرهان ثلاثة أنواع من القضايا: هي القضايا التجريبيّة والحدسيّة والمتواترة:

١ ـ التجريبيّات : ففي القضيّة التجريبيّة ـ وبحسب كلامهم ـ يحكم العقل

بكون الشيء (أ) علّة لشيء آخر (ب) على أساس تكرّر واقتران وجود (ب) عند إيجاد (أ).

٢ ـ **الحدسيات** : أمّا في الحدسيّات، فيحكم العقل بسببيّة أحد الشيئين للآخر نتيجة لاقترانهما، ولكن من دون عمل وإيجاد.

وابتناء هذين النوعين من القضايا على قانون السببيّة في غاية الوضوح.

٣ ـ **المتواترات** : والكلام نفسه في المتواترات؛ لأنّ روح التصديق بالقضيّة التي يجتمع عليها جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب هي دعوى أنّ الإخبار مرتبط بواقعيّة المطلب المخبر عنه، وأنّ واقعيّة المطلب وثبوته في الواقع هو علّة إخبار هذه الجماعة.

فإخبار الآلاف والملايين عن وجود مكّة مرتبطٌ بنحوٍ من أنحاء الارتباط السببي بنفس وجود مكّة في عالم الخارج؛ إذ لو لم تكن موجودة لما وجد لديهم الداعي إلى الإخبار عن وجودها. ولذا ترجع القضيّة المتواترة بحسب الحقيقة إلى علاقة السببيّة.

إذن : تحصّل لدينا أنّ هذه القضايا الثلاث التي جعلت ضمن قضايا العقل الأوّل في منطق البرهان يقوم القطع واليقين فيها في الحقيقة على علاقة السببيّة.

مقدّمات حول حصول العلم في التجريبيّات وأخواتها :

بعد أخذ كافّة المصادرات المتقدّمة بعين الاعتبار، ننتقل إلى التساؤل حول كيفيّة حصول العلم بالقضيّة القائمة على أساس التجربة أو الحدس أو التواتر ؟!

والذي يدفعنا إلى إثارة هذا التساؤل هو أنّنا لا نرى مانعاً في اجتماع شيئين صدفةً من دون أن يكون بينهما علاقة سببيّة أو علّيّة. ونقصد بالصدفة هنا

الصدفة بمعناها العلمي لا الفلسفي :

فالصدفة بمعناها الفلسفي عبارة عن وجود المعلول بلا علّة ، وهذا محال فلسفيّاً .

أمّا الصدفة بمعناها العلمي فهي اجتماع معلولين لعلّتين مختلفتين صدفةً وبلا علاقة لزوميّة . كما لو سافر شخصٌ لعلّة ، وسافر آخر لعلّة أُخرى ؛ فإنّ سفر كلٍّ منهما معلولٌ لعلّة ، فلا يكون صدفةً بالمعنى الفلسفي ، ولكنّ اجتماعهما ليس ناتجاً عن علاقة لزوميّة ؛ إذ ليس سفر هذا علّة لسفر ذاك ولا معلولاً له . وبما أنّ هذه الصدفة تقع في عالم الخارج ولا تمتنع ، فإنّه يمكن استحضارها إلى بحث السببيّة والعلّيّة الذي تقوم عليه القضايا الثلاث المتقدّمة : التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات :

١ ـ **التجريبيّات** : ولنأخذ مثالاً : التجريبيّات :

فلو تناولنا حبّة أسبرين فزال الصداع ، وكرّرنا هذه المحاولة للمرّة الثانية والثالثة ، وفي كلّ مرّة كان الصداع يزول لدى تناول الأسبرين ، فهنا لدينا ظاهرتان : إحداهما : تناول الأسبرين ، والثانية : زوال الصداع ، واقتران هاتين الظاهرتين مردُّه إلى أحد أمرين :

فإمّا أن يكون زوال الصداع وصحّة المزاج معلولاً لتناول الأسبرين .

وإمّا أن تكون هناك علّة أُخرى غير تناول الأسبرين تقف وراء زوال الصداع ، ولنفترض مثلاً أنّها حركةٌ خاصّة في الدم اتّفق وقوعها صدفةً مع تناول الأسبرين ، وكانت هي العلّة الحقيقيّة وراء زوال الصداع .

وهذا الاحتمال غير ممتنع ؛ لأنّ غاية ما يتطلّبه هو فرض اجتماع تناول الأسبرين مع حركة الدم الخاصّة صدفةً ، وهذا لا يمنعه العقل ؛ إذ كما لا يمنع

اجتماع الصديقين في السفر صدفةً في المثال السابق، فإنّه لا يمنع ذلك هنا.

ولأجل تسهيل الأمر، سوف نتحدّث بلغة رمزيّة: فنضع (أ) بدل الأسبرين الذي نبحث في كونه علّة أو ليس بعلّة، و (ب) بدل المعلول، وهو زوال الصداع، و (ت) بدل ما نحتمل كونه علّة مجهولة تقف وراء زوال الصداع اقتراناً مع تناول الأسبرين.

إذن: (أ) هو العلّة المفترضة، و (ب) هو المعلول، و (ت) هو العلّة المحتملة المجهولة. فإذا ترتّبت (ب) على (أ)، لا يُمكن التسرّع بالقول: إنّ (أ) علّة لـ (ب)؛ إذ لعلّ (ت) كانت هي علّة (ب) وظهرت صدفةً بالتزامن مع (أ) التي لم تكن في الحقيقة علّة لـ (ب). وقد قلنا سابقاً: إنّ العقل لا يمنع ظهور (ت) صدفةً مع ظهور (أ).

ولو تكرّرت هذه الظاهرة مرّة أُخرى، فما المانع في أن تظهر (ت) صدفةً مع ظهور (أ)، وتكون هي العلّة الحقيقيّة لـ (ب)؟!

ولو ابتلينا بشخصٍ يثير هذا السؤال في كلّ مرّة ويشكّك في وقوف (أ) وراء (ب)، محتمِلاً الاقتران بالصدفة بين (أ) و (ت)، فكيف بوسعنا أن نوضح له السرّ في حصول العلم بأنّ (أ) علّة لـ (ب)؟!

هنا:

تارةً: نلجأ إلى المنطق العقلي، فنرجع له القضيّة إلى العقل الأوّل، ويكون علمنا بذلك قائماً على أساس طريقة التوالد الموضوعي.

وأُخرى: نرجعه إلى قضايا العقل الأوّل لكن وفق الطريقة التي يؤمن بها المنطق الذاتي الذي نحن بصدد بحثه وبيانه.

وإمّا أن نبحث له عن مصدر آخر يخلّصنا من هذه المشكلة.

والمنطق الذاتي هو الذي سيتكفّل إن شاء الله تعالى بالإجابة عن هذا السؤال وحلّ هذه المشكلة اعتماداً على الطريقة الذاتيّة في التفكير، وسيبيّن أنّه لا يمكن حلّها عن طريق الطريقة الموضوعيّة في توالد الفكر، ولا على أساسٍ آخر من الأُسس التي تتصوّر في المقام مع حفظ المصادرات التي بيّنّاها سابقاً.

يبقى أن نشير إلى أنّ كافّة موارد التجربة بالمعنى العلمي الحديث مشمولةٌ وداخلة ضمن نطاق البحث؛ لأنّ التجربة بمعناها الحديث فرع من فروع التجربة بمعناها المنطقي القديم. وعليه، فالمشكلة هي المشكلة، والحلّ هو الحل.

٢ ـ الحدسيّات: هذا في ما يتعلّق بالتجريبيّات. وفي الحدسيّات، يأتي الكلام نفسه: فعند اقتران (أ) و (ب) في المرّة الأُولى، نحتمل وجود (ت) مجهولة كانت هي العلّة في وجود (ب)، وأنّ وجودها اجتمع صدفةً مع وجود (أ) التي يظنّ أنّها علّة (ب). فالكلام هو الكلام.

٣ ـ المتواترات: وكذلك الأمر أيضاً في المتواترات: ففي القضيّة المتواترة نواجه أخبار عددٍ من كبيرٍ من الناس، ولكن بوسعنا تحليل هذه العمليّة: فلو جاءنا شخصٌ واحد وأخبرنا عن وجود مكّة، لما حصل لدينا العلم بذلك؛ لاحتمال كذبه ووجود مصلحةٍ دعته إلى الإخبار بذلك، لا أنّ واقعيّة المخبر عنه ـ وهو وجود مكّة ـ هي التي دعته إلى ذلك.

فوجود مكّة هو (أ)، وإخباره بوجودها هو (ب)، والمصلحة المحتملة التي تقف وراء إخباره عن وجودها هي (ت). فلو فرض عدم وجود مصلحة في الكذب، فسيكشف خبره لا محالة عن وجود مكّة، وأمّا مع وجود المصلحة في كذبه ووقوفها وراء إخباره، وأنّ إخباره ليس ناتجاً عن واقعيّة مكّة في عالم الخارج، فلن يكشف خبره عن ذلك.

وما يأتي في المُخبِر الأوّل يأتي في المُخبِر الثاني، وهكذا..

ولكنّ السؤال هو: أنّنا إذا كنّا نحتمل في كلّ مُخبِرٍ على حدة وقوف المصلحة في الكذب وراء إخباره عن وجود مكّة، وأنّ هذا الإخبار لم يكن ناجماً عن واقعيّة وجود مكّة في عالم الخارج، فكيف يحصل لنا الجزم بوجودها عند ضمّ هذه الأخبار إلى بعضها البعض؟!

والجواب هنا عين الجواب المتقدّم في التجريبيّات والحدسيّات: فإمّا أن نلجأ إلى العقل الأوّل وفق طريقة التوالد الموضوعي؛ وإمّا أن نلجأ إليه أيضاً، لكن وفق طريقة التوالد الذاتي؛ وإمّا علينا أن نضع أساساً آخر يفسّر لنا ذلك.

الفصل الثاني

التفسيرات المطروحة لحصول العلم القائم على أساس الحسّ والتجربة

بعد أن طرحنا المشكلة، صار لزاماً علينا أن ندخل في صلب الموضوع لكي نحاول تفسير عمليّة حصول القطع والجزم القائمة على أساس الحسّ والتجربة.

قلنا: إنّ اقتران وجود (أ) مع وجود (ب) لا يكفي وحده للحكم بالعلّيّة عقلاً؛ إذ من الممكن أن يكون هناك علّة أُخرى (ت) هي العلّة الحقيقيّة لـ (ب) واتّفق وجود (أ) صدفةً عند تأثيرها في معلولها (ب).

وقد قلنا: إنّ هذه الفرضيّة فرضيّة ممكنة ومعقولة، وتساءلنا أنّه ما المانع في أن نطرح هذه الفرضيّة في كلّ مرّة نقوم بها بهذه التجربة؟ بأن نقول في كلّ مرّة: إنّ (ت) هي التي تقف وراء ظهور (ب)، وإنّ وجود (أ) عند تأثير (ت) في معلولها (ب) كان من باب الصدفة.

كما قلنا: إنّ من الممكن تقديم عدّة تفسيرات لحصول العلم بعلّيّة (أ) لـ (ب):

-١-

تفسير المدرسة العقليّة

التفسير الأوّل: هو إرجاع القضيّة إلى العقل الأوّل أو إلى العقل الثاني المتولّد منه، وذلك وفق طرق التوالد الموضوعي للفكر التي يقرّرها منطق

البرهان، فتكون هذه المعارف من قبيل المعارف الرياضيّة التي تتولّد من العقل الأوّل بطريقة التوالد الموضوعي.

وهذا الرأي هو الذي يبدو من أكابر فلاسفة المنطق العقلي، وقد أشار إليه الشيخ الرئيس في منطق (الشفاء)[1]، حيث صرّح بأنّ التجربة بحسب الحقيقة تستبطن قياساً خفيّاً مركّباً من كبرى عقليّة وصغرى:

أمّا الكبرى، فهي أنّ الاتّفاق لا يكون غالبيّاً أو دائميّاً. ومراده من الاتّفاق الصدفة بمعناها العلمي لا الفلسفي، فقد قلنا: إنّها بمعناها الفلسفي تعني وجود المعلول بلا علّة.

وأمّا الصغرى، فهي أنّ (أ) و (ب) قد اقترنا غالباً ودائماً.

والنتيجة هي أنّ (أ) علّة لـ (ب)؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك للزم كون الاتّفاق غالبيّاً ودائميّاً.

ويمكن صياغة هذا البرهان بلغة القضيّة الشرطيّة، فنقول: إنّ (أ) لو لم تكن علّة لـ (ب) للزم كون الاتّفاق دائميّاً وغالبيّاً؛ لأنّ (ب) لو لم تكن معلولةً لـ (أ) لكانت معلولةً لـ (ت) في تمام هذه المرّات، ولكان اجتماع (ت) مع (أ) صدفةً في تمام هذه المرّات، وهذا هو معنى كون الاتّفاق دائميّاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان.

هذه طريقة من طرق التوالد الموضوعي التي يقرّرها منطق البرهان. ولو تمّت هذه الدعوى، فسيكون علمنا بعلّيّة (أ) لـ (ب) متولّداً من العقل الأوّل بطريقة التوالد الموضوعي.

والشيخ الرئيس وغيره ممّن أشار إلى هذا المطلب لم يصرّحوا بأنّ هذه

---

(١) الشفاء، المنطق، كتاب البرهان: ٩٥ ـ ٩٦.

القاعدة الكلّيّة ـ وهي أنّ الاتّفاق لا يكون غالبيّاً ودائميّاً ـ هل هي قاعدة أوّليّة من مدركات العقل الأوّل، أم أنّها قاعدة مبرهن عليها، فتكون من مدركات العقل الثاني لا الأوّل.

وغاية ما يستفاد من كلماتهم أنّ هذه القاعدة قاعدة عقليّة ومأخوذة من العقل الأوّل، لكن لم يتّضح من كلماتهم هل هي جزء من العقل الأوّل ومن الفطريّات أم أنّها قاعدة مبرهن عليها عن طريق بعض الأوّليّات والفطريّات.

وهذا الكلام يأتي بعينه في تفسير حصول العلم بالقضايا المتواترة، فيقال: لو لم يكن الإخبار عن وجود مكّة ناتجاً عن واقعيّة وجودها، بل كان ناتجاً عن وجود مصلحة في الإخبار عن ذلك عند زيد وعمرو... للزم من ذلك أن تكون مصالحهم قد اتّفقت دائماً على الإخبار عن وجودها مع أنّها في الواقع غير موجودة، مع العلم بأنّه لا ربط لزوميّاً بين مصلحة أحدهما ومصلحة الآخر، والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان.

وروّاد المنطق العقلي لم يذكروا تفسيراً آخر لحصول العلم في هذه الموارد، إمّا غفلةً منهم، وإمّا بسبب اعتقادهم بأنّ قاعدة استحالة الاتّفاق الدائمي من مدركات العقل الأوّل التي لا تحتاج إلى برهان.

إلّا أنّ تفسير حصول العلم في القضايا التجريبيّة والقضايا المتواترة على أساس هذه القاعدة التي يدّعى كونها عقليّة ـ سواءٌ كانت من مدركات العقل الأوّل، أم مبرهناً عليها بالعقل الثاني ـ تفسيرٌ غير صحيح.

ونحن عندما نقبل بهذه القاعدة، فهذا يعني قبولنا دعوى القطع من قبل العقل بعدم اجتماع مجموعة كبيرة من الصدف، بمعنى أنّ العقل يحتمل اجتماع (ت) مع (أ) لمرّة أو مرّتين مثلاً، ولكنّه لا يحتمل ـ بل يمنع ـ اجتماعهما صدفةً ولمرّات كثيرة متكرّرة، كمائة مرّة أو ألف مرّة مثلاً.

فلو فرضنا أنّ الحدّ الأدنى من التجارب اللازم لحصول العلم هو مائة مرّة: فعندما نتناول قرص الأسبرين في كلّ مرّة ينتابنا فيها الصداع، ويتكرّر حصول ذلك مائة مرّة، ونرى أنّ الصداع يزول في كلّ مرّة من هذه المرّات المائة، فهنا يحكم العقل بأنّ من الممكن وجود علّة أُخرى (ت) هي التي تقف وراء زوال الصداع لا تناول الأسبرين، ولكنّه يحتمل ذلك في المرّة الأُولى والثانية مثلاً، ولكنّه لا يحتمل وجود هذه العلّة الخفيّة في تمام المرّات المائة. وهذا معنى استحالة كون الاتّفاق دائميّاً أو أكثريّاً.

وإذا أردنا اللجوء إلى التعبير الأُصولي، لقلنا: إنّ العقل يعلم إجمالاً بأنّ الصدفة لم تتحقّق في إحدى هذه المرّات، وهذه السالبة الجزئيّة المتحقّقة في مورد العلم الإجمالي بعدم تحقّق الصدفة ـ ولو في بعض المرّات ـ تنقض الموجبة الكلّيّة. وإذا انتفت الصدفة ـ ولو في بعض المرّات المائة ـ فيتعيّن حينئذٍ أن تكون (أ) علّة لـ (ب)؛ لأنّه في تلك المرّة التي يعلم فيها العقل إجمالاً بانتفاء الصدفة وعدم وجود (ت)، لا يبقى سوى (أ) علّةً لـ (ب).

وعليه، يكون مرجع قاعدة استحالة الاتّفاق الدائمي إلى العلم بنقيض الموجبة الكلّيّة، أي العلم الإجمالي بالسالبة الجزئيّة، وهو العلم الإجمالي بعدم مصادفة اجتماع (أ) مع (ت) في مرّة من هذه المرّات، وإن بقي احتمال اجتماعهما صدفةً في كلّ مرّة قائماً إذا تناولناه على حدة.

والعلم الإجمالي بنحو السالبة الجزئيّة المردّد بين مختلف الأطراف والذي يقع ما نحن فيه أحد مصاديقه، يمكن تصوّره على نحوين لا يخرج عنهما:

أحدهما: أن نفرض أنّ منشأ العلم الإجمالي بانتفاء الصدفة في بعض المرّات ـ أي على نحو السالبة الجزئيّة ـ هو علمنا بالتمانع الذاتي بين الأشياء،

بأن يكون وجود بعضها مانعاً عن وجود البعض الآخر. وهذا العلم من قبيل العلم الإجمالي بعدم وجود أحد الضدّين في ظرف وجود ضدّه، فنحن نعلم أنّ السواد والبياض لم يجتمعا معاً في هذا الكتاب، ومردّ هذا العلم إلى العلم بالتمانع الموجود بين السواد والبياض.

والآخر: أن يكون العلم الإجمالي في المقام ناشئاً من عدم وجود أحدهما بعينه وامتناعه بحسب الواقع، ولكنّه مشتبهٌ مع غيره. فنحن لا نعلم بالتمانع بين هذين الشيئين عقلاً وذاتاً، إلّا أنّنا نعلم أنّ واحداً منهما بعينه غير موجود، ولكنّه مشتبهٌ بين عدّة أفراد.

وإذا أردنا أن نضرب مثالاً على ذلك: فلنفرض أنّ شخصاً صادقاً ومعصوماً في إخباره أخبرنا أنّ شخصاً مات، ولكنّنا لم نسمعه جيّداً، فلم نعرف أنّ الذي مات هل هو زيد أم عمرو. ففي هذه الحالة نحن نعلم بأنّ أحدهما قد مات ولم يعد على قيد الحياة، إلّا أنّ هذا العلم الإجمالي ليس ناشئاً من التمانع بين حياتهما؛ لأنّ حياة أحدهما لا تمانع حياة الآخر وليست ضدّاً لها، ولا مانع من كونهما معاً على قيد الحياة، وإنّما نشأ هذا العلم الإجمالي من التردّد في تعيين الشخص الذي أخبر الصادق عن موته ومن الاشتباه بين أحد شخصين، فمنشأ هذا العلم الإجمالي هو العلم بموت شخصٍ وتردّده بين عدّة أفراد.

إذن: تحصّل لدينا أنّ العلم الإجمالي يرجع إلى أحد نحوين: فهو إمّا أن يكون ناشئاً من ملاك التمانع، وإمّا من ملاك عدم التحقّق والتأكّد من فردٍ بعينه وتردّده واشتباهه بين عدّة أفراد.

أمّا إذا افترضنا انتفاء هذين الملاكين معاً، بأن لم يكن هناك تمانع ذاتي بين الأشياء، وفي الوقت نفسه لم يكن هناك تردّدٌ واشتباهٌ بين عدّة أفراد، كأن كان

لدينا أربعة أشياء لا تمانع ذاتيّاً بينها، ولم يقم دليلٌ على فقدان واحدٍ بعينه مشارٍ إليه إجمالاً، فهنا لا موجب من قبل العقل الأوّل لحصول القطع بفقدان واحدٍ من هذه الأربعة، بل يبقى احتمال وجودها جميعاً قائماً.

كان هذا عبارة عن مقدّمة توخيّنا من خلالها تحليل أصل المدّعى تحليلاً فنّيّاً، وخلصنا إلى أنّ العلم الإجمالي الحاصل على نحو السالبة الجزئيّة ـ أي العلم الإجمالي بعدم اجتماع (ت) مع (أ) صدفةً ولو لمرّة واحدة على الأقلّ ـ لا بدّ من استناده إلى أحد منشأين:

فإمّا أن يدّعي الشيخ الرئيس أنّ هذا العلم الإجمالي قد نشأ من ملاك التمانع الذاتي بين هذه الأمور.

وإمّا أن يدّعي أنّ فرداً واحداً من هذه الأطراف بعينه مفقود، وحيث إنّه مشتبه مع غيره، فيتولّد من هذا الاشتباه علمٌ إجمالي.

البراهين المطروحة لإبطال العلم الإجمالي[1]:

ولدينا عدّة براهين على إبطال هذا العلم الإجمالي، وبعضها يتكفّل إبطاله بكلا شقّيه وتقديريه، أي سواء كان بملاك التمانع أم بملاك اشتباه الفرد الواقعي، وبعضها يتكفّل إثبات بطلان العلم الإجمالي على الوجه الأوّل، وهو المانعيّة، وبعضها يتكفّل إثبات بطلانه على الوجه الثاني فقط. وسوف نقدّم البراهين التي يتكفّل كلّ واحد منها شقّاً دون آخر، ثمّ نعقّب بالبراهين التي تتكفّل إبطال الدعوى بكلا شقّيها.

---

(١) راجع حول الإيرادات السبعة التي يسجّلها السيّد الشهيد ﷺ على المنطق الأرسطي: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٦٧ ـ ٩٠.

١ ـ البرهان الأوّل :

والبرهان الأوّل الذي سنقدّمه هنا يبطل أحد شقّي الدعوى، أي أنّه يبطل الدعوى في حال تشكّل العلم الإجمالي بملاك المانعيّة، حيث نعلم إجمالاً بعدم انضمام (ت) إلى (أ) في مرّة واحدة على الأقلّ من المرّات المائة التي جرّبنا فيها هذه المادّة، بأن نعلم مثلاً أنّ وجود النار في تسعة وتسعين مرّة من أصل مائة مرّة أمرٌ لا مانع منه، إلّا أنّنا نعلم بعدم وجودها في تمام هذه المرّات المائة، وذلك بملاك التمانع الذاتي بين هذه (التاءات) التي لا تجتمع في عالم الوجود، أي أنّ الوجودات الاقترانيّة المتعدّدة للتاء غير ممكنة بحسب الخارج؛ لأنّ بعضها مانع عن بعضها الآخر، ويكون حالها في ذلك حال الأضداد، فكما أنّ السواد والبياض لا يجتمعان، فكذلك هذه التاءات.

طبعاً هذا المطلب ساقطٌ ابتداءً وتصوّراً. وقبل أن نتأمّل في إسقاطه بالتحليل؛ فإنّ بوسع كلّ شخص يستمع إلى شخص آخر أن يدّعي له أنّ هناك تمانعاً بين هذه التاءات في هذه المرّات المائة.

أ ـ ففي باب التواتر مثلاً هناك تمانع في أن يكذب هذا ويكون له مصلحة في الكذب، وأن يكون للآخر مصلحة للكذب وهكذا.. بحيث تكون حال المصالح المتعدّدة لهؤلاء الأشخاص حال الضدّين، بعضها يمنع من البعض الآخر، فيمتنع اجتماعها، ومن هنا يمتنع أن يكون في نفس زيد مصلحة للكذب ويكون هناك مصلحة أيضاً في نفس عمرو.

وهذا المطلب يكفي تصوّره لحصول القطع بعدم صحّته، بلا حاجة إلى برهان. إلّا أنّنا إذا أردنا أن نخضع هذه القضيّة إلى التحليل، فإنّ بالإمكان أيضاً

إسقاطها؛ فقد قرأنا في علم الأُصول[1] أنّ المانعيّة لا تتصوّر إلّا مع فرض وجود المقتضي، ففرض استناد عدم الشيء إلى وجود المانع يقع بعد فرض ثبوت المقتضي؛ لأنّ المانعيّة مأخوذٌ فيها ثبوت المقتضي في مرحلة سابقة، وهي نحو من المحاربة معه، ومع عدم المقتضي لا يبقى معنى لهذه الحرب.

إذن: فحين نقول: إنّنا نعلم بعدم اجتماع هذه التاءات مع تمام الألِفات، وبعدم اجتماع هذه المصالح للكذب في تمام نفوس المائة، نسأل أنفسنا: هل يبقى العلم بعدم اجتماع هذه المصالح المائة للكذب حتّى مع فرض العلم بثبوت المقتضي لوجود مصلحة عند كلّ واحد من هؤلاء؟ ومع وجود هذه المصالح واجتماعها في نفوس المخبرين، فهل يحصل لنا العلم بعدم فعليّة هذه المصالح وبعدم حصولها فعلاً؟!

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّه لا شكّ في عدم حصول علمٍ لدينا بصدق المخبرين مع فرض ثبوت المقتضي لداعي الكذب في نفس كلّ واحد منهم؛ فنحن إنّما نعلم بعدم اجتماع دواعي الكذب في فرض عدم علمنا بوجود مقتضٍ لاجتماع هذه الدواعي، وفي صورة العلم بعدم اجتماع هذه الدواعي تكون المانعيّة مستحيلة؛ إذ الفرض عدم العلم بثبوت المقتضي لتمام هذه الأُمور، وقد ذكرنا سابقاً أنّ المانعيّة غير معقولة في حالة عدم إحراز ثبوت المقتضي.

ومن هنا نخلص إلى أنّ العلم بعدم اجتماع دواعي الكذب لا يمكن أن يكون بملاك المانعيّة.

ب ـ والآن ننقل الحديث إلى التجريبيّات، ونسترجع حالة تناولنا قرص

---

(١) راجع: بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٩٠.

الأسبرين الذي اقترن بارتفاع الصداع وزواله ، مع احتمالنا استناد ذلك إلى حركة معيّنة في الدم أو في الهواء استوجبت ارتفاع الصداع لا إلى تناول قرص الأسبرين . ثمّ تتكرّر هذه العمليّة للمرّة الثانية والثالثة ... والعاشرة .. والمائة ، حتّى يصبح استناد ارتفاع الصداع إلى حركة الدم غير محتمل ؛ وذلك باعتبار التمانع بين هذه الحركات ، وتحرّك الدم في هذا وذاك ، إلى مائة شخص يفترض تحرّك الدم فيهم ..

وهنا نأتي لإثارة هذا السؤال : هل يبقى العلم بعدم اجتماع حركات الدم في مائة شخص بحيث استوجبت ارتفاع الصداع لديهم بشكلٍ متقارن مع تناول الأسبرين قائماً مع فرض تماميّة المقتضي الطبيعي بحدّ ذاته لكلّ واحدٍ من هذه الحركات ؟ !

والجواب سيكون بالنفي .

ولكن يثار هنا سؤال آخر ، وهو : هل يمكن أن يبقى العلم بعدم اجتماع هذه الحركات قائماً حتّى في صورة تماميّة المقتضي لذلك ؟ ويكون الأمر من قبيل العلم بعدم اجتماع السواد والبياض على جسمٍ مع تماميّة المقتضي لكلّ واحدٍ منهما ، حيث يكون العلم بعدم اجتماعهما ناشئاً من التمانع الموجود بينهما ؛ إذ يزاحم كلٌّ منهما الآخر ويمنعه عن التأثير في مُقتضاه ؟ !

وهنا أيضاً نجيب بالنفي .

إذن : ففرض علمنا بعدم اجتماع هذه الحركات هو فرض عدم علمنا بتماميّة المقتضي لذلك ، وفي صورة عدم علمنا بتماميّة المقتضي يستحيل الاعتقاد بالمانعيّة ؛ لأنّ الاعتقاد بالمانعيّة ـ كما قلنا ـ يقع في طول الاعتقاد بوجود المقتضي ، ومع عدم العلم بالمقتضي لا يمكن الاعتقاد بالمانعيّة .

ومن هنا نرى أنّه في صورة افتراض وجود المقتضي في تمام الحركات

لا يحصل لنا علمٌ بعدم الاجتماع، وفي صورة عدم العلم بعدم الاجتماع لا يحصل لنا علمٌ بعدم المانعيّة.

وهذا البرهان برهان على إبطال الشقّ الأوّل.

ولو أردنا الاكتفاء في مقام إبطال هذا المطلب باللغة الاصطلاحيّة للفلاسفة وللشيخ الرئيس، ومع قطع النظر عن أيّ تحليل، فحينئذٍ نقول: إنّكم ذكرتم في الفلسفة أنّ المانعيّة دائماً ترجع إلى التضادّ ولا تتصوّر إلّا من باب التضادّ، فلو فرض أنّه لا تضادّ في الكون فلا مانعيّة.

إذن: كون شيء مانعاً عن تأثير مقتضي شيء آخر في مُقتضاه فرع أن يكون هناك تضادّ بين المانع والممنوع؛ إذ لو لم يكن هناك تضادّ بين الرطوبة والاحتراق لم تكن الرطوبة مانعة عن تأثير النار في الإحراق، فالمانعيّة إذن فرع التضادّ.

وقد قلتم في الفلسفة[1]: إنّ التضادّ يحتاج إلى وحدة الموضوع ويكون في حالتين متبادلتين على موضوع واحد، وفي زمان واحد، لا على موضوعين وفي زمانين. وقلتم: إنّ التضادّ لا يتصوّر مع تعدّد الموضوع.

وإذا قطعنا النظر عن التحليل الذي تعقّلنا فيه، وأردنا أن نستفيد من مصطلحاتهم ونعدّ منها برهاناً ضدّهم، نقول في المقام: إنّه لا يعقل وجود تضادّ بين حركة جسم هذا الإنسان وحركة جسم الآخر؛ لأنّهما قائمان في موضوعين لا في موضوع واحد. وحينئذٍ لا يعقل بينهما مانعيّة؛ لأنّ المانعيّة بملاك التضادّ، والفرض عدمه. ومن هنا يبطل حصول العلم الإجمالي بملاك المانعيّة.

وهذا لا نسمّيه برهاناً مستقلاً ـ وهو مستقى من مصطلحاتهم وأصولهم

---

(١) أنظر: رسائل ابن سينا: ٧٠؛ تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٣٢٧.

الموضوعيّة ـ ولكن لا بأس بتسميته بالبرهان؛ لأنّنا سنتكلّم تارةً بحسب أصولهم الموضوعيّة، وأُخرى سنقوم بمناقشتها.

وهناك صورة أُخرى للإشكال وجوابه، حيث قد يقال: إنّ التمانع والتضادّ لا نفرضه في نفس التاءات ليلزم من الاعتقاد بذلك الاعتقادُ بعدم ترتّب التاءات وعدم اجتماعها ولو اجتمعت مقتضياتها، بل نفرض التمانع والتضادّ في نفس مقتضيات وجود التاء.

وحينئذٍ ننقل كلامنا إلى تلك المقتضيات، فنقول: إنّ لازم الاعتقاد بالتمانع والتضادّ بينها هو الاعتقاد بعدم حصولها ولو حصلت مقتضياتها، وهو باطل؛ لعدم العلم وجداناً بانتفائها على التقدير.

ولو نقل التمانع إلى مقتضيات مقتضيات التاء، نكرّر فيه الكلام نفسه، حتّى نصل ـ منعاً للدور والتسلسل ـ إلى المقتضيات الذاتيّة التي توجد بصورة ذاتيّة ومن دون حاجة إلى سبق مقتضٍ لوجودها. وفي هذه المرحلة لا يمكن أن نتصوّر المانعيّة؛ لأنّها إنّما تعقل في شيء له علّة، لا في الذاتيّات، بل لا بدّ أن يفرض حينئذٍ إمّا وجود تمام تلك المقتضيات الذاتيّة، أو وجود بعضها دون البعض. فإن فرض الأوّل، فلا علم على هذا التقدير بعدم اجتماع التاءات، وإن فرض الثاني كان العلم الإجمالي بعدم اجتماعها بالملاك الثاني لا الأوّل الذي يتكفّل هذا البرهان إبطاله.

٢ ـ البرهان الثاني:

كانت خلاصة البرهان الأوّل الذي أقمناه على إبطال دعوى رجوع العلم في تلك القضيّة إلى العقل الأوّل: أنّ علمنا الإجمالي بعدم وجود التاء في تمام الصور ـ أي بانتفائها ولو في بعض الصور ـ ليس بملاك المانعيّة. وذكرنا أنّنا

لو نقلنا الحديث من التاءات نفسها إلى مقتضياتها، فنكرّر الكلام في المقتضيات إلى أن نصل إلى المقتضيات الذاتيّة الأوّليّة التي لا يتصوّر التمانع في ما بينها.

وأمّا البرهان الثاني على إبطال دعوى الشيخ الرئيس فيقوم على إبطال الشقّ الثاني من الدعوى ووجهها الثاني لا الأوّل. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ العلم الإجمالي بعدم اجتماع التاءات في تمام الصور يرجع إلى أحد ملاكين:

فهو تارةً يكون بملاك المانعيّة بين هذه التاءات، كما هو الحال في علمنا الإجمالي بعدم اجتماع السواد والبياض على موضوع واحد في زمان واحد.

وأُخرى يكون بملاك أنّ فرداً معيّناً محدّداً في علم الله تعالى مفقودٌ وممتنعٌ، وحيث إنّ هذا الفرد مشتبه مع غيره ولا يتميّز عنه، فيتشكّل في هذه الصورة العلم الإجمالي بفقدان البعض وامتناع البعض، كما لو فرض أنّنا أخبرنا من قبل الشخص الصادق بأنّ أحد الشخصين الحيّين قد مات، فهنا يتشكّل علم إجمالي بأنّ أحدهما مات ولم يبق حيّاً، وذلك لا للتمانع الذاتي بين حياة أحدهما وحياة الآخر، بل لأنّه قد ثبت امتناع وفقدان حياة أحدهما. غاية الأمر أنّ إجمال كلام الصادق أوجب اشتباه هذا الفرد المعيّن من الحياة، هل هو حياة زيد أو حياة عمرو، فيتشكّل لا محالة العلم الإجمالي بأنّ أحدهما ميت.

وإلى الآن كنّا نتحدّث عن إبطال دعوى العلم الإجمالي بملاك المانعيّة، وسننتقل الآن إلى الحديث عن إبطال دعوى العلم الإجمالي بالملاك الثاني.

الفارق بين العلم الإجمالي بالملاكين:

ولكن قبل أن نوضّح هذا البرهان، يجب أن نميّز بدقّة ووضوح الفوارق بين هذين الوجهين لتصوير العلم الإجمالي من حيث النتائج والآثار؛ إذ على ضوء هذه النتائج والآثار نبرهن حينئذٍ على البطلان والإبطال، والعلم الإجمالي

بالملاك الثاني يختلف عن العلم الإجمالي بملاك المانعيّة بفارقين :

الفارق الأوّل : أنّ العلم الإجمالي بالملاك الثاني لا يمكن تشكيله على نحو القضيّة الحقيقيّة ، بخلاف العلم الإجمالي بملاك المانعيّة ، الذي يمكن أن نصوغه ضمن قانون كلّي على وجه القضيّة الحقيقة الشاملة للأفراد محقّقة الوجود ومقدّرة الوجود على حدٍّ سواء ، وذلك بأن نقول : كلّما اجتمع مائة (أ) فلن يجتمع معها مائة (ت) .

وهذه القضيّة ـ بناءً على تشكيل العلم الإجمالي بملاك المانعيّة ـ قضيّة حقيقيّة كلّيّة شاملة للأفراد المحقّقة والمقدّرة ، وذلك باعتبار التمانع الذاتي القائم بين التاءات ، فبعد أن كان هذا التمانع أمراً ذاتياً ، فلا يفرّق فيه بين الأفراد محقّقة الوجود وبين الأفراد مقدّرة الوجود كما هو شأن الذاتيّات ، وذلك كما لو شكّلنا مثل هذه القضيّة الحقيقيّة بالنسبة إلى السواد والبياض ، فنقول : إنّ كلّ ما يتّصف بالجسميّة لا يمكن أن يجتمع عليه البياض والسواد في وقت واحد على نحو القضيّة الحقيقيّة الشاملة للأجسام محقّقة الوجود والأجسام مقدّرة الوجود ؛ فإنّنا لا نتعقّل جسماً ـ ولو في عالم الفرض ـ بحيث يمكن أن يجتمع عليه السواد والبياض ؛ وذلك بملاك التمانع الذاتي القائم بينهما .

والمسألة ليست كذلك بناءً على الوجه الثاني ؛ فإنّنا إذا فرضنا أنّ تشكيل العلم الإجمالي لم يكن بملاك التمانع الذاتي ، بل كان باعتبار أنّ فرداً معيّناً من هذه الأفراد مفقود وممتنع ، وحيث إنّ هذا الفرد المعيّن مفقودٌ باعتبار امتناع علله وفقدان أسبابه وغير متميّز ، فمن هنا يُخلط بين المفقود وبين غيره ، ويتشكّل بذلك العلم الإجمالي .

ومثل هذا العلم الإجمالي لا يتصوّر أن يكون على نحو القضيّة الحقيقيّة ، بل لا بدّ أن يكون على نحو القضيّة الخارجيّة ، ولو شكّلناه بنحو القضيّة الحقيقيّة

ـ بأن قلنا : كلّما وجدت ألف صورة لـ (أ) فلن تـوجد (ت) ألف مـرّة ـ فـهذه القضيّة تكون كاذبة ؛ لأنّ ألف صورة لـ (أ) يمكن أن تُـفرض مـقدّرة الوجـود ، بحيث تكون علل التاءات كلّها مجتمعة .

وهذا لا مانع منه بحسب الفرض والتقدير ؛ لأنّ عالم التقدير عالم واسـع ، فإذا شكّلنا مثل هذه القضيّة الحقيقيّة فسيكون ذلك كذباً ؛ لأنّها تشـمل صـورة ما إذا وجدت (أ) ألف مرّة مع اقترانها بتمام المقتضيات وأجزاء علل وجود التاء في تلك الصور . وهذا الفرض وإن لم يكن موجوداً بحسب الخارج ، إلّا أنّنا نقدّر وجوده ، وحيث إنّ القضيّة حقيقيّة ، فتشمله لا محالة ؛ لأنّ هذا الفرض لا علم فيه بعدم اجتماع التاءات .

وهذا بخلافه على الأوّل ؛ إذ عليه ، نحن نـعلم ـ حـتّى بـالنسبة إلى هـذا الفرد ـ بعدم اجتماع التاءات ؛ لأنّ المفروض على هـذا الوجـه أنّ نـفس هـذه التاءات متمانعة فيما بينها وبعضها ضدٌّ للبعض الآخر . وحينئذٍ : مهما أضفنا من قيود وخصوصيّات مع التقدير ، فنحن مع ذلك نجزم بعدم اجتماع التاءات حتّى لو وجدت مقتضياتها وأسبابها وعواملها والشروط المؤثّرة فيها . ففي هذه الحالة لدينا علمٌ بأنّ واحدةً من التاءات مفقودة وممتنعة .

الفارق الثـاني : إلى هنا كنّا نتحدّث عن الفارق الأوّل . أمّا الفـارق الثـاني ـ وهو الذي ينفعنا في المقام ـ فهو أنّ العلم الإجمالي إذا تشكّل بملاك المانعيّة ، فسيتولّد منه علمٌ بقضايا شرطيّة بعدد أطرافه . فإذا كنّا نعلم إجمالاً بعدم اجتماع السواد والبياض ، فهذا يعني أنّ أحدهما سيكون مفقوداً في حال تواجد الآخر ، وذلك باعتبار التمانع الذاتي القائم بينهما . وهذا العلم الإجمالي يتولّد مـنه عـلم بقضيّتين شرطيّتين ، فإذا أشرنا إلى الكتاب نقول : « لو كان الكتاب أسـود فـهو ليس بأبيض » ، وكذلك العكس : « لو كان أبيض فهو ليس بأسود » ، وملاك العلم

بهذه القضايا الشرطيّة هو نفس ملاك العلم الإجمالي بعدم اجتماع السواد والبياض ؛ لعدم اجتماع الضدّين .

إذن : لدينا في الحقيقة علم إجمالي بالعدم الفعلي لأحد اللونين ، وإلى جانبه علمٌ تفصيليّ بقضيّتين شرطيّتين :

الأولى : لو كان الكتاب أسود فعدم البياض محقّق بالخصوص .

والأخرى : لو كان الكتاب أبيض فعدم السواد محقّق بالخصوص .

وملاك علمنا بهاتين القضيّتين الشرطيّتين هو نفس ملاك العلم الإجمالي الأوّل ، وهو أنّ فرض وجود أحدهما بنفسه يحيل فرض وجود الآخر .

وهذا الكلام مطّردٌ في تمام موارد العلم الإجمالي القائم على أساس ملاك التمانع الذاتي ، ومحلّ الكلام من هذا القبيل ؛ إذ لو فرضنا أنّ العلم الإجمالي بانتفاء إحدى التاءات المائة كان بملاك التمانع الذاتي ، فسيتشكّل لدينا علم تفصيليٌّ بقضايا شرطيّة بعدد أطراف العلم الإجمالي ، فنضع إصبعنا على الطرف الأوّل ونطلق القضيّة الشرطيّة الأولى : « لو كانت الصدفة موجودة في هذا الطرف فهي غير موجودة في باقي الأطراف » ؛ لأنّ وجودها في باقي الأطراف مع وجودها في هذا الطرف متمانعان وضدّان ، والضدّان لا يجتمعان . ثمّ ننتقل إلى القضيّة الشرطيّة الثانية المرتبطة بالطرف الثاني ونقول : « لو كانت الصدفة موجودة في هذا الطرف فهي غير موجودة في باقي الأطراف » ، وهكذا في كلّ طرف ؛ وذلك لعين الملاك السابق .

هذا فيما إذا كان العلم الإجمالي بملاك المانعيّة .

وأمّا إذا لم يكن العلم الإجمالي بملاك المانعيّة ، بل بملاك اشتباه الفرد المفقود الممتنع بغير المعيّن في الواقع ، بحيث لو تبدّل كلّ جهلنا إلى علم لعيّنّا ذلك الفرد ، إلّا أنّه حيث لم ينكشف لنا بعينه بحسب الواقع ، تشكّل لدينا العلم

الإجمالي، وذلك كما في مسألة إخبار نبيٍّ عن موت أحد الشخصين، فهنا إذا لاحظنا كلّ واحد من الطرفين بعنوان كونه زيداً أو عمرواً، نقول عند ملاحظة الأوّل ـ وهو زيد مثلاً ـ: «إذا لم يكن زيد هو الميّت، فلا بدّ أن يكون الميّت عمرواً»، والعكس كذلك صحيح، فنلاحظ عمرواً ونقول: «إذا لم يكن عمرو هو الميّت، فلا بدّ أن يكون الميّت زيداً»، وإلّا للزم أن يكون النبي كاذباً.

قلنا في هذه الحالة: إنّ علمنا الإجمالي هو بملاك فقدان ذلك الفرد المعيّن في علم النبي والمشتبه عندنا، ولكنّنا إذا لاحظنا واقع ذلك الفرد المعيّن في علم النبي الذي صار ـ أي علمه ـ داعياً لإخباره إيّانا عن موت أحد الشخصين، ووضعنا إصبعنا بنحو الإجمال على ذلك الفرد المعيّن في علم النبي ـ ولنفترض أنّه زيد مثلاً ـ وقلنا: إنّ هذا الشخص لم يكن ميّتاً، ونفرض من باب فرض المحال ـ وفرض المحال ليس بمحال ـ أنّ الصادق المطلق لم يصدق هذه المرّة، ففي هذه الحالة التي نفترض فيها أنّ ذات الفرد المجمل لم يكن ميّتاً، وأنّ الصادق المطلق ـ من باب المحال ـ لم يصدق، فهل سيكون لدينا علمٌ بموت الفرد الآخر؟!

الجواب بطبيعة الحال سيكون بالنفي؛ لأنّنا في هذا الفرض نحتمل اجتماعهما في الحياة، وهذا الاحتمال يبقى على هذا الفرض قائماً، وهذا يعني أنّ القضيّة الشرطيّة ستكون محتملة في المقام، ومفادها أنّه: «لو لم يكن الصادق المطلق صادقاً في هذه المرّة، فاحتمال اجتماعهما في الحياة قائم»؛ لأنّه لا محذور في نفس عنوان الاجتماع، ولا تمانع ذاتياً بين حياة هذا وحياة ذاك، وإنّما المحذور كلّه في فقدان وامتناع فرد واحد بعينه، فلو فرضنا أنّ ذاك الفرد الواحد بعينه لم يكن ممتنعاً ومفقوداً، فلا مانع من ناحية اجتماع الآخر معه في الحياة.

وهذا بخلافه في العلم الإجمالي بالملاك الأوّل، أي بملاك التمانع الذاتي؛ فإنّه لا يمكن فرض قضيّة شرطيّة يكون جزاؤها اجتماع السواد والبياض مثلاً، وذلك على جميع تقادير القضيّة الشرطيّة، ومهما كان مقدّمها، وهذا فارق آخر بين البابين.

ولو قمنا بتطبيق هذا الفارق على محلّ الكلام نقول: لو كان العلم الإجمالي بعدم اجتماع التاءات في تمام صور (أ) بملاك أنّ فرداً معيّناً من هذه المائة في علم النبي غير موجود؛ وذلك بسبب فقدان علله وأسبابه، غاية الأمر أنّنا لا نعلم هذا الفرد بعينه: هل هو الأوّل أو الثاني أو غيرهما، فحينئذٍ يلزم في المقام احتمالنا للاجتماع على تقدير، فنشير إلى ذلك الفرد الواقعي ونقول: «لو أنّ فرداً معيّناً من هذه الأطراف والصدف كان موجوداً، فنحتمل اجتماع الباقي معه»، مع أنّ هذه القضيّة المعلومة لنا إجمالاً في بداية الأمر ـ وهي العلم بأنّ التاءات لم تجتمع مع تمام الألِفات ـ نسبتها إلى تمام الأطراف على حدٍّ واحد؛ فالإنسان لا يرى أنّ علمه بعدم اجتماع التاءات تختلف نسبته إلى تاء عن نسبته إلى تاء أُخرى، بحيث لو فرض وجود تاء بعينها فلا مانع من فرض اجتماع تسعة وتسعين تاء أُخرى معها، بينما لو فرض وجود تاء أُخرى لكان هناك مانعٌ من فرض اجتماع تسعة وتسعين أُخرى معها.

إذن: هذه القضيّة المعلومة إجمالاً نسبتها ـ بحسب وجدان النفس ـ إلى تمام الأطراف على حدٍّ واحد، بحيث إذا فرضنا وجود الصدفة في أيّ طرف من هذه الأطراف المائة فإنّنا نقطع بأنّ التسعة والتسعين الأُخرى لا تجتمع معه.

إذن: فنحن لا نحتمل اجتماعهما ولو على تقدير، وهذا ينافي العلم الإجمالي بملاك الفرد المعيّن؛ لأنّه يستلزم حتماً العلم بالاجتماع على تقدير، وهنا لا علم لنا بالاجتماع ولو على تقدير، فالعلم الإجمالي في المقام ليس

بملاك الفرد المعيّن، واستواء نسبة القضيّة إلى تمام الأفراد لا بدّ من استقائه من الوجدان.

وبإمكاننا أيضاً اللجوء إلى نفس ما لجأنا إليه في البرهان الأوّل، فنتناول اصطلاحات الشيخ الرئيس ونستخدمها في مقابله لإبطال ما يقوله، فنقول:

في صورة العلم بأنّ صدفة واحدة من هذه الصدف غير موجودة وممتنعة، فإنّ الحكم بهذا الفقدان وهذا الامتناع إمّا أن يكون من العقل الأوّل أو من العقل الثاني:

أ ـ فإن فرض أنّه من العقل الأوّل، فقد ذكر الشيخ الرئيس في العقل الأوّل أنّ محمولات العقل الأوّل ذاتيّة لموضوعاتها، بمعنى أنّ كلّ محمول من محمولاته يثبت ذاتيّاً لموضوعه بلا توسّط الحدّ الأوسط[1]. وهنا يأتي السؤال حول ماهيّة الموضوع الذي يثبت له الفقدان والامتناع ثبوتاً ذاتيّاً؟

فإذا كان موضوعه هو عنوان الصدفة، فيلزم حينئذٍ امتناع تمام الصدف.

وإن كان موضوعه هو صدفة خاصّة، فهذا يعني أنّها صدفة مأخوذة مع خصوصيّة خاصّة زائدة على عنوان الصدفة.

فلا بدّ حينئذٍ من فرض حدٍّ أوسط يتخلّل بين هذه الصدفة وبين الحكم بالامتناع، فيحكم بامتناع صدفة معيّنة باعتبار خصوصيّة، وهي مثلاً عدم وجود العلّة أو نحو ذلك من الأمور، وهذا يخرج المسألة عن كونها من العقل الأوّل.

ب ـ ولو ادّعي كون المسألة من العقل الثاني، وأنّ الحكم والموضوع في الواقع وإن كانا ممكنين، إلّا أنّه لا ثبوت للحدّ في أفق إدراكنا، ففي باب العقل البرهاني لا يكفي في تماميّة البرهان أن تكون الواسطة بين الحدّ الأكبر والحدّ

---

(١) بخلاف المسائل البرهانيّة، فراجع: النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ١٣٦.

الأصغر محفوظة في الواقع، بل لا بدّ أن يكون الحدّ معلوماً لنا، والحال أنّ مثل هذا الحدّ غير معلوم لنا بمقدار إدراكنا.

إذن: لا يمكننا في المقام تصوّر قضيّة تكون نسبتها إلى تمام الصدف والأطراف على حدٍّ سواء، وهذا لا يتناسب مع العلم الإجمالي الذي يكون ناشئاً بملاك فقدان فرد معيّن مشتبه علينا.

هذا تمام الكلام في البرهان الثاني.

٣. ٤ ـ البرهانان الثالث والرابع:

كنّا نتحدّث عن الشكل البرهاني المبني على الأُصول الموضوعيّة التي يعترف بها الشيخ الرئيس ابن سينا في مقام إبطال الشقّ الثاني من الدعوى، أي دعوى العلم الإجمالي بعدم اجتماع الصدف باعتبار فقدان وامتناع صدفة بعينها من تلك الصدف.

وقلنا: إنّ هناك موضوعاً ومحمولاً، والموضوع هو صدفةٌ من هذه الصدف، أمّا المحمول فهو الحكم بالفقدان والامتناع. وهذه القضيّة إمّا أن تكون ناتجة من العقل الأوّل وإمّا من العقل الثاني ـ أي عقل البرهان ـ وإمّا أن لا تكون منهما معاً. والشقّ الثالث هو المدّعى في المقام، فلا بدّ في مقام إثباته من إبطال الشقّين الأوّلين، أي إبطال كون القضيّة من العقل الأوّل أو من العقل الثاني.

أ ـ أمّا عدم كونها من قضايا العقل الأوّل: فلما بيّن في محلّه من العقل الأوّل وأفاده الشيخ الرئيس من أنّ العقل الأوّل ما كانت محمولاته ثابتة لموضوعاته بلا واسطة، ثبوتاً ذاتيّاً ضروريّاً. ولو فرض في ما نحن فيه أنّ الحكم بالامتناع والفقدان ثابتٌ لنفس عنوان الصدفة ـ بما هي صدفة ـ بلا واسطة، للزم من ذلك امتناع تمام هذه الصدف، وهو خلف.

وبتعبير آخر: لو فرض ثبوت الفقدان والامتناع لصدفة واحدة بعينها ثبوتاً ذاتيّاً، أي بلا واسطة، للزم من ذلك أن تكون صدفة من هذه الصدف ممتنعة بالذات، مع أنّ الشيخ الرئيس لا يدّعي الامتناع الذاتي في المقام، بحيث يكون وجود أحد هذه الصدف كوجود اجتماع النقيضين أو الضدّين، وإنّما غاية الأمر أنّه أمرٌ معلولٌ له علّة، ولكنّه لم يوجد بسبب امتناعه بالغير من جهة فقدان العلّة، ولا يتوهّم كونه ممتنعاً امتناعاً ذاتيّاً.

فالمتحصّل إذن أنّه لا يمكن افتراض كون هذه القضيّة من قضايا العقل الأوّل.

ب ـ وبعد الفراغ عن عدم ثبوت الفقدان والامتناع بلا واسطة، وعن عدم ثبوت المحمول لموضوعه ثبوتاً ذاتيّاً، نصرف النظر إلى عقل البرهان، حيث يكون المحمول ثابتاً لموضوعه بتوسّط حدٍّ يسمّى: (الحدّ الأوسط)، ويكون ثبوت المحمول للحدّ الوسط ثبوتاً ضروريّاً وبالعقل الأوّل، وكذلك الأمر بالنسبة إلى ثبوت الحدّ الأوسط للموضوع. وفي هذه الحالة يمثّل الحدّ الأوسط همزة الوصل بين الموضوع والمحمول[1].

إلّا أنّ الحدّ الأوسط غير متصوّر في المقام؛ لأنّه لا بدّ وأن يكون هو السبب في الحكم على صدفةٍ واحدة بالفقدان والامتناع بعد فرض هذا الفقدان والامتناع بالغير لا ذاتيّاً. ففي منطق البرهان، كما أنّ وجود العلّة هو الحدّ الأوسط لثبوت الوجود والوجوب، فإنّ عدم العلّة هو الحدّ الأوسط لثبوت الفقدان والامتناع.

ولو أردنا في هذه القضيّة التي نحن بصددها اللجوء إلى عقل البرهان،

---

(١) راجع: المصدر السابق نفسه؛ الشفاء، المنطق، البرهان: ١٧٧.

فلا بدّ وأن يكون الحدّ الأوسط ـ الذي أوجب علمَ النفس بثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ـ هو عدم علّة الوجود، مع أنّه لا علم لنا في المقام بعدم علّة الوجود إلّا بناءً على مسألة المانعيّة، فإذا قلنا في المقام بالتمانع الذاتي بين التاءات وبالتزاحم في مقام التأثير بين مقتضياتها، فحينئذٍ يمكن أن نقول: إنّ عدم المانع أحد أجزاء العلّة. ولكنّنا في المقام نعلم بوجود المانع، وهو انضمام باقي التاءات في باقي الصور إلى هذه الصورة، الذي يكون هو الحدّ الأوسط لثبوت الفقدان والامتناع؛ لأنّ الانضمام هو وجود المانع، والمانع علّة لعدم الممنوع لا محالة، فيكون ـ بحسب مصطلح البرهان ـ الحدّ الأوسط لثبوت الفقدان وامتناع هذه الصدفة.

ولكن بعد أن برهنّا في إبطال الشقّ الأوّل على أنّ المانعيّة غير متصوّرة في المقام، وعلى أنّ الانضمام ليس مانعاً، فحينئذٍ لا يكون ثبوت الفقدان والامتناع لواقع الصدفة المعيّنة في المقام بتوسّط الانضمام منتمياً إلى العقل البرهاني؛ لأنّه غير قائم على توسيط حدٍّ يقع محمولاً للحدّ الأصغر وموضوعاً للحدّ الأكبر في العقل الأوّل ويلعب دور همزة الوصل بين الموضوع والمحمول.

والمتحصّل من ذلك: أنّه لا يمكن في منطق الشيخ الرئيس إخضاع هذه القضيّة لا إلى قوانين العقل الأوّل ولا الثاني.

أ ـ أمّا عدم إمكان إخضاعها للعقل الأوّل، فلأنّ المحمول ليس ذاتيّاً لموضوعه، وإلّا للزم جريانه في تمام الصدف. أو بتعبير آخر: للزم أن تكون هذه الصدف ممتنعة بالذات، ومن المعلوم أنّ الشيخ الرئيس يقول بامتناعها تبعاً لامتناع علّتها، لا أنّها على حدّ امتناع شريك الباري.

ب ـ أمّا عدم إمكان إخضاعها للعقل الثاني؛ فلما بُيّن في منطق الشيخ الرئيس من أنّ العقل الثاني يقوم بالجمع بين قضيّتين من قضايا العقل الأوّل،

بمعنى أنّه يجمع بين قضيّتين بتوسّط حدٍّ يقع موضوعاً في إحداهما ويثبت له محموله بالعقل الأوّل، ومحمولاً في الأُخرى ويثبت لموضوعه بالعقل الأوّل أيضاً. وبعد الجمع بين هاتين القضيّتين ينتج قضيّة ثالثة تقع في مرتبة العقل الثاني.

ومن المعلوم أنّ هذا الأمر غير متصوّر في المقام، إلّا أن يقال: إنّنا نعلم بعدم وجود الصدفة من باب انضمام صدف كثيرة في هذه الصور، وهذا لا يتصوّر كونه حدّاً أوسط إلّا بناءً على المانعيّة، فإذا بطلت المانعيّة فلا يتصوّر في المقام رجوعه إلى العقل البرهاني.

٥ ـ البرهان الخامس:

في البرهان الخامس على إبطال القضيّة التي أفادها الشيخ الرئيس لا نفرّق بين ما إذا كان مَدرَك العلم بالعلّيّة هو العلم الإجمالي بعدم اجتماع الصدف بالملاك الأوّل الذي ذكرناه سابقاً، وبين ما إذا كان بالملاك الثاني؛ فنكتة هذا البرهان تبطل ذلك بالملاكين.

وحاصل هذا البرهان: أنّه لو كان العلم الإجمالي في المقام هو ملاك العلم بالعلّيّة، للزم من ذلك عدم التفريق بين أن نفرض علمنا بوجود الصدفة في بعض الموارد وبين عدم علمنا بوجود الصدفة في البعض الآخر.

أ ـ ودعونا نمثّل الآن بالتواتر، ثمّ نقوم بتطبيقه على الطبيعيّات. ولنفرض أنّ العدد الذي يفرض معه التواتر وعدم الاجتماع صدفةً على الكذب هو عشرة أشخاص، بمعنى أنّنا نعلم إجمالاً بأنّ عشرة أشخاص لا يجتمعون على الكذب ولا يتّفق وجود الكذب ـ وهو التاء ـ في أي واحدٍ منهم.

إنّ العلم الإجمالي بعدم اجتماع التاءات ـ أي المصالح التي تدعو إلى

الكذب في نفوس هؤلاء العشرة ـ هو أساس علمنا بالقضيّة المتواترة. ولو كان الأمر كذلك، فلا ينبغي حينئذٍ التفريق بين صورة اطّلاعنا على وجود التناء في شخصٍ واحد من هؤلاء بعينه تفصيلاً، وبين صورة عدم اطّلاعنا على ذلك.

فلو افترضنا أنّ عشرة أشخاص أخبرونا عن موت شخص، وحصل لنا العلم بملاك العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس، ثمّ بعد ذلك اطّلعنا بطريق من الطرق على أنّ الشخص العاشر كان قد أُعطي مالاً لإعلان خبرٍ من هذا القبيل، وأنّه أخبر عن موت ذلك الشخص بداعي المال مع قطع النظر عن مطابقة خبره للواقع وعدم مطابقته، بمعنى أنّه سواء كان الخبر مطابقاً للواقع أم لم يكن، فإنّ هذا الشخص توفّرت لديه المصلحة الكافية لتوليد الداعي عنده على الإخبار بعد أن كان شخصاً لا يتورّع عن الكذب. فلو افترضنا أنّنا أحرزنا ذلك بالنسبة إلى هذا الشخص العاشر بالخصوص، فحينئذٍ هل يبقى لدينا علمٌ بصدق القضيّة المتواترة المستفادة من أخبار هؤلاء العشرة كما كان عليه الحال قبل علمنا بذلك؟!

إنّ الجواب ـ بالبداهة ـ سيكون بالنفي، ولكن إذا لم يكن مناط القضيّة المتواترة هو حساب الاحتمالات، وإنّما ما يدّعيه الشيخ الرئيس من أنّ العلم الإجمالي بأنّ التناء لا يمكن أن تجتمع عشر مرّات في عالم الخارج صدفةً ـ سواء كان ذلك بملاك المانعيّة أم بملاك الفقدان ـ فستكون المسألة حينئذٍ من قبيل ضمّ الحجر إلى الإنسان، وسيكون وجود الشخص العاشر كعدمه في المقام؛ إذ يبقى لدينا تسعة أشخاص لا نحتمل بحقّهم الاجتماع على الكذب، فلا يبقى داعٍ لضمّ العاشر إليهم.

ومن باب التفصيل بحسب منشأي العلم الإجمالي، دعونا نفترض أنّ هذا العلم كان بملاك المانعيّة؛ فهذا يعني علمنا بأنّ اجتماع عشر صدفٍ شأنه شأن

اجتماع الضدّين في هذا الكون. ففي هذه الحالة لن يؤثّر علمنا بوجود الصدفة العاشرة على التمانع الذاتي القائم بين هذه الصدف العشر؛ لأنّ هذا التمانع ـ بحسب الفرض ـ تمانعٌ ذاتيٌّ قائمٌ بين هذه الصدف. وفي هذه الحالة علينا أن نتساءل عن سبب عدم حصول العلم بصدق القضيّة المتواترة بعد فرض العلم بوجود التاء في الشخص العاشر؟!

وكذلك الحال بالنسبة إلى العلم الإجمالي إن كان بمناط فقدان واحدٍ بعينه، حيث نعلم أنّ واحداً بعينه مفقودٌ في المقام، وحيث إنّنا نعلم بوجود الصدفة في العاشر بخصوصه، فهذا يعني أنّ الفقدان متحقّق في غير العاشر من التسعة الباقين.

ونعود مرّة أُخرى لنقول: لو أخبرنا شخصٌ بموت أحدهم ولم نعلم بكذبه، ولكنّنا علمنا بوجود مصلحةٍ لديه في الإخبار عن موته، وهكذا الحال بالنسبة إلى المخبِر الثاني، ثمّ بعدهما أخبرنا ثمانية أشخاص بذلك، ولكنّنا لم نعلم بوجود مصلحةٍ لديهم في الإخبار عن موت ذلك الشخص. ففي هذه الحالة أيضاً يجب ـ على مباني الشيخ الرئيس ـ حصول العلم بصدق القضيّة المتواترة، والحال أنّ هذا العلم لا يحصل.

وعليه: فالبداهة تحكم بأنّ مدرك علمنا بالقضيّة المتواترة ليس العلم الإجمالي، ولو صحّت مباني الشيخ الرئيس فهذا يعني حصول العلم بصدق القضيّة المتواترة حتّى لو لم يكتب للتجربة النجاح كما سنشير إليه.

ب ـ وهذا الأمر بعينه نطبّقه على الطبيعيّات؛ إذ الأمر فيها على هذا النحو، فلو أنّ إنساناً تناول قرص الأسبرين وارتفع الصداع الذي كان يعاني منه، واحتملنا ـ كما بيّنّا سابقاً ـ وجود التاء ـ وهي حركة خاصّة في الدم مثلاً ـ متزامنة مع تناول القرص تقف وراء ارتفاع الصداع، ثمّ كرّرنا هذه المحاولة إلى

المرّة العاشرة، وكان الصداع يرتفع في كلّ مرّة مع احتمال وقوف التاء وراء ذلك.

هنا ـ وعلى مباني الشيخ الرئيس ـ نعلم إجمالاً بعدم وجود التاء في مرّة من هذه المرّات العشر؛ لعلمنا بعدم اجتماع عشر صدف، إمّا بملاك المانعيّة وإمّا بملاك فقدان فردٍ بعينه. فلو علمنا من خلال الفحص الطبيعي [المَخْبري] أنّ الحركة المعيّنة في الدم التي كنّا نحتمل وقوفها وراء ارتفاع الصداع قد تحقّقت في الفرد العاشر بالخصوص، ولكنّنا لا ندري هل تحقّقت إلى جانبه في التسعة الباقية أم لا، ففي هذه الحالة هل سيكون هناك فرقٌ بين هذه الصورة وبين ما لو كان لدينا من أوّل الأمر تسعة أفراد فقط وبدون ضمّ العاشر إليهم؟!

بل أكثر من هذا: لو فرضنا مثلاً أنّ ثلاثة أشخاص تناولوا قرص الأسبرين واحداً بعد الآخر، فارتفع الصداع لدى الأوّل ثمّ الثاني ثمّ الثالث، وبعد ذلك قام سبعة آخرون بتناول الأسبرين أيضاً، ولكنّنا لم نعلم هل ارتفع الصداع لديهم أم لا، ثمّ أخبرنا طبيبٌ بوجود حركة الدم الخاصّة لدى هؤلاء السبعة تزامناً مع تناولهم الأسبرين، ففي هذه الحالة أيضاً ينبغي حصول العلم بأنّ تناول الأسبرين علّة لرفع الصداع؛ لتحقّق العلم الإجمالي بحسب فرض الشيخ الرئيس، والمفروض أنّنا علمنا بوجود التاء في السبعة الأخيرة، فلا بدّ من أن تكون مفقودة في الثلاثة الأولى.

ومثل هذا يقال فيما لو لم نطّلع على نجاح التجربة إلّا في المرّة الأُولى فقط دون المرّات التسع الباقية، حيث يجب حصول العلم بعلّيّة الألِف للباء.

والبرهان الخامس كافٍ لإبطال دعوى الشيخ الرئيس بكلا شقّيها.

٦ ـ البرهان السادس:

خلاصة هذا البرهان هو أنّ التجربة الخارجيّة تبرهن على وجود ربطٍ

خاصّ بين العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس وبين رؤية التخلّف في الخارج، بمعنى أنّ شخصاً لو كان يقطع بعدم اجتماع عشر صدف فهو ـ لا محالة ـ يظنّ أيضاً بعدم اجتماع سبع صدف، ويحتمل كذلك احتمالاً قويّاً عدم اجتماع أربعٍ منها، وهكذا..

ولو فرض أنّ هذا الشخص الذي يقطع بعدم اجتماع عشر صدف رأى ـ بحسب الخارج ـ اجتماع تسع صدف، فهل يبقى لديه علمٌ بعدم اجتماع عشر صدف؟! لو وقع هذا الأمر في الخارج بكثرة، وتكرّرت مشاهدته لاجتماع أربع صدف وسبع صدف وعشر صدف، ألن يؤدّي ذلك إلى لزوم ارتفاعه بالعدد الذي يوجد على أساسه اليقين في نفسه ليصبح عشرين ـ مثلاً ـ بعد أن كان عشرة؟ أو قل: ألن تضيق دائرة قطعه؟!

إنّ هذه المسألة واضحة من خلال حياتنا الاعتياديّة؛ ففي القضيّة المتواترة مثلاً: لو أنّ شخصاً سليم القلب وغير مطّلع على دواعي الكذب دخل مجتمعاً مغموراً بهذه الدواعي، ثمّ أخبره شخصٌ واثنان وثلاثة بقضيّة معيّنة، فقد يحصل لديه القطع من خلال إخبار هؤلاء. ولكنّه لو التفت بعد ذلك إلى أنّ خمسة أو ستّة أشخاص أخبروه بقضيّة وتبيّن له كذبهم، فهذا الشخص ستضيق لديه دائرة اليقين، وسيصبح العدد اللازم لحصول القطع لديه ثمانية مثلاً بعد أن كان أربعة.

ثمّ لو فرضنا أنّ هذا الشخص دخل معترك الحياة وابتلي مع الناس بكثيرٍ من القضايا، بحيث تجلّت لديه الكثير من الأمور المخفيّة، وبان له وجود استعداد لدى أناسٍ للكذب لأتفه الأسباب، وأنّهم قد يتّفقون على الكذب، وبان له أنّ اتّفاق عشرة أشخاص على الكذب ليس بالأمر الغريب، فبعد هذا لن يحصل لديه القطع من خلال إخبار عشرة أشخاص، وهكذا..

إذن: لو أنّ شخصاً كان يقطع بعدم اجتماع عشرة أشخاص على الكذب

وعاين بنفسه اجتماع ستّة عليه، فلن يحصل لديه القطع بعد ذلك من خلال عشرة أشخاص، وسيحتاج إلى عدد أكبر من ذلك.

وعليه، فهناك ارتباطٌ بين الرقم الذي يكون مناطاً للعلم الإجمالي وبين رؤية التخلّف في عالم الخارج، بحيث إنّه كلّما ازدادت رؤية التخلّف بحسب الخارج ضاق هذا اليقين وازداد الرقم.

إنّ هذا الربط موجودٌ في حياتنا الخارجيّة بلا إشكال، وهذا أمرٌ تجريبي، ونحن والشيخ الرئيس لا نكفر بالتجربة، بل نؤمن بها، ونؤمن بأنّه متى ما اقترن شيئان فإنّنا نستكشف من ذلك ربطاً لزوميّاً بينهما، وإنّما كلامنا مع الشيخ الرئيس في فلسفة الأساس المنطقي لحصول هذا العلم.

إذن: حصول العلم لدينا من خلال تكرّر الاقتران أمرٌ مفروغٌ عنه، وإنّما الكلام بيننا وبين الشيخ الرئيس في كيفيّة حصوله. وحينئذٍ نعرض على الشيخ الرئيس هذه التجربة: وهي اقتران تحديد عدد الصدف التي يعلم إجمالاً بعدم اجتماعها مع مدى رؤية التخلّف في الخارج اقتراناً متكرّراً، وانعكاس ذلك على الرقم الذي يحصل على أساسه اليقين. وهذه التجربة تبرهن على الربط اللزومي بين الأمرين، كما أنّ تناول قرص الأسبرين وترافقه مع زوال الصداع برهن على وجود ربط لزومي بين تناوله وبين زوال الصداع. ومن هنا يظهر لنا أنّ هذا العلم ليس نابعاً من حاق النفس، بل هو دائرٌ مدار أمور خارجيّة.

وهذا الربط اللزومي واضحٌ على مبنانا في الطريقة الذاتيّة في توالد المعرفة كما سيأتي، ومفهومٌ مائة بالمائة، ولكن لا معنى له على المبنى القائل بإرجاع التجربة إلى العقل الأوّل أو الثاني.

إلى هنا كان الكلام في البرهان السادس التجريبي على إبطال كلام الشيخ الرئيس، ويبقى الحديث عن البرهان السابع، وهو البرهان الرياضي.

تلخيص البراهين الستّة المتقدّمة :

ذكرنا إلى الآن براهين ووجوهاً عديدة في مقام إبطال مدّعى الشيخ الرئيس ، نذكرها في ما يلي على نحو الفهرسة :

البرهان الأوّل : وحاصله : أنّه لو كان لدينا علمٌ إجمالي بعدم اجتماع التاءات في تمام الصور بملاك المانعيّة والتمانع الذاتي بين وجودات تلك التاءات ، للزم حصول العلم بعدم اجتماع التاءات في تمام تلك الصور ، ولو على فرض وجود المقتضيات . والقضيّة الشرطيّة التي يحصل لدينا علمٌ بها هي على الشكل التالي : « لو وجدت مقتضيات التاءات في تمام الصور ، فمع هذا لم تجتمع التاءات في تمام تلك الصور » ، والحال أنّه لا علم لنا بهذه القضيّة الشرطيّة ، وحيث إنّ التالي باطل ، فالمقدّم مثله في البطلان .

وهذا البرهان يبطل العلم الإجمالي بملاك المانعيّة .

البرهان الثاني : ويتكفّل هذا البرهان إبطال المانعيّة بتقريب أنّ التمانع والمانعيّة مرجعهما ـ على ما حقّق في محلّه ـ إلى التضادّ ، فلا يتصوّر كون شيءٍ مانعاً عن تأثير شيء آخر إذا لم تكن هناك مضادّة بينه وبين أثره ، أو بين أثر المانع وبين أثر المقتضي الممنوع عن التأثير . فالمانعيّة مرجعها في النهاية إلى التضادّ ، والتضادّ لا يتصوّر إلّا مع وحدة الموضوع والزمان ، فالحالتان إنّما يكون بينهما تضادّ إذا كانتا في موضوع واحد وفي زمان واحد ، وأمّا إذا كان البياض في هذا الجسم والسواد في جسم آخر ، أو كان البياض في هذا الجسم صباحاً والسواد فيه مساءً ، فلا تضادّ في مثل هاتين الحالتين .

إذن : المانعيّة إنّما تتصوّر مع وحدة الموضوع والزمان ، وهذا الأصل الموضوعي يبطل المانعيّة في المقام ؛ لأنّ التاءات هنا في جميع هذه الصور

لا تجمعها وحدة الموضوع ولا وحدة الزمان، فلا يتصوّر التضادّ فيما بينها، فتبطل المانعيّة حينئذٍ، ومن هنا يبطل بالبرهان الثاني العلم الإجمالي بملاك المانعيّة.

البرهان الثالث: ويتكفّل بإبطال العلم الإجمالي بالملاك الثاني الذي ذكرناه، أي بملاك فقدان فرد واحد بعينه.

وهنا نسأل الشيخ الرئيس إن كان إحساسه بهذا العلم الإجمالي بوجدانه بالنسبة إلى تمام الأطراف على حدٍّ واحد؟! فإن ادّعى ذلك، فالجواب هو أنّه غير ممكن بالنسبة إلى العلم الإجمالي بالملاك الثاني، ولو فرض ذلك في هذا العلم الإجمالي لم يبق مانعٌ من افتراض اجتماع سائر التاءات في الوجود.

البرهان الرابع: ويتكفّل إبطال العلم الإجمالي بالملاك الثاني أيضاً، حيث إنّ فرداً معيّناً من هذه الأفراد محكومٌ عليه عقلاً بالفقدان والامتناع.

وفي هذه الحالة نريد أن نرى أنّ الحكم الذي نواجهه ـ وهو الحكم بالفقدان ـ هل ينتمي إلى باب العقل الأوّل أم إلى باب العقل الثاني أم أنّه لا ينتمي إليهما معاً؟! والجواب هو الثالث؛ لأنّه:

أ ـ على الوجه الأوّل ـ عندما يكون الحكم بالفقدان والامتناع أوّليّاً وذاتيّاً ـ يلزم أن يكون هذا الفرد ممتنع الوجود بالذات، مع أنّ أحداً لم يطرح هذا الاحتمال، ومنهم الشيخ الرئيس، ولو كانت إحدى الصدف ممتنعة الوجود بالذات لكانت سائر الصدف ـ كذلك الأمر ـ ممتنعة الوجود؛ وذلك بسبب اتّحاد هذه الصدف في الماهيّة.

إذن: فالحكم لا ينتمي إلى باب الأحكام الأوّليّة الذاتيّة.

ب ـ هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى لا يتصوّر أن يكون الحكم بتوسّط حدٍّ أوسط يكون موضوعاً لما يثبت ومحمولاً لما يثبت له في النتيجة، إلّا أن

يقال : إنّ الحدّ الأوسط عبارة عن الانضمام بناءً على مانعيّة الانضمام، فيرجع في النهاية إلى البرهان الأوّل ولا يكون برهاناً آخر في عرضه.

وتوضيح ذلك بأن يقال في المقام : إنّ الفقدان والامتناع إنّما يثبتان لفردٍ باعتبار وجود المانع، وهذا المانع عبارة عن حدٍّ أوسط لثبوت العدم للممنوع لا محالة؛ لأنّ وجود المانع علّة لعدم المعلول، فيكون حدّاً أوسط لثبوت العدم والامتناع للمعلول. إلّا أنّ هذه المانعيّة غير متصوّرة في المقام بعد إبطال البرهان الأوّل.

البرهان الخامس : وفي هذا البرهان نقول : إنّنا لو علمنا بوجود التاء في إحدى هذه الصدف العشر، فسيلزم ـ بحسب كلام الشيخ الرئيس ـ أن تكون هذه الصورة التي نعلم بوجود التاء فيها دخيلةً أيضاً في تكوين العلم وفي حصول العلم بعلّيّة ألف للباء، مع أنّنا نرى بالوجدان أنّ أيّة صورة أو تجربة نعلم فيها بوجود التاء فإنّه لا يبقى للتاء دخلٌ في تكوين العلم بالعلّيّة، ويكون وجود هذه الصورة كعدمها، بحيث نتعامل مع بقيّة الحالات تعاملنا معها كما لو أنّ هذه الصورة غير موجودة. فلو قمنا بالتجربة عشر مرّات، وفي هذه المرّات العشر ترتبت الباء على الألف، لكن مع علمنا بوجود علّة أُخرى للباء في المرّة العاشرة؛ ففي هذه الحالة يكون وجود الصورة أو التجربة العاشرة كعدمها، مع أنّه بناءً على ما ذكره الشيخ الرئيس يلزم أن يحصل لدينا العلم حتّى في هذه الحالة حيث العلم التفصيلي بوجود الصدفة ـ أي التاء ـ في المرّة العاشرة، وهذا خلاف البداهة.

البرهان السادس : وهو يقوم على ربط ما استكشفناه بالتجربة، حيث هناك ربطٌ بين هذا العلم الإجمالي وبين رؤية التخلّف والكذب في الأخبار؛ فإنّنا نرى أنّه كلّما كانت رؤية التخلّف ورؤية الكذب أوسع نطاقاً بحسب الخارج كان

العلم الإجمالي أضيق نطاقاً. وهذا الترابط ترابطٌ لزومي بحسب التجربة، ولا تفسير له إلّا أن يكون العلم علماً مستمدّاً من الخارج، لا علماً ثابتاً في حاق النفس كما هو الحال في ميدان العقل الأوّل.

٧ ـ البرهان السابع (البرهان الرياضي):

إلى هنا كنّا بصدد استعراض وفهرسة البراهين الستّة التي ذكرناها حتّى الآن في صدد إبطال مدّعى الشيخ الرئيس.

وننتقل الآن إلى برهان جديد يصبُّ في الغاية نفسها، وهو ما نسمّيه بـ (البرهان الرياضي).

وقبل كلّ شيء نشير إلى أنّ هذا البرهان كان ـ من الناحية التاريخيّة ـ أوّل برهانٍ خطر على البال في ما يتعلّق بالمنطق الذاتي، فكان بذلك أوّل مفتاح وقع في أيدينا من مفاتيح هذا المنطق، وربّما لو لم يكن قد خطر بالبال لما جررنا إلى هذا الحقل الجديد من حقول المعرفة. ولكنّنا مع ذلك استشكلنا فيه، فإن لم يتمّ الإشكال المتوجّه إليه كان به، وإن تمّ كان من قبيل الخطأ الذي يفتح باباً جديداً من أبواب المعرفة.

يحاول هذا البرهان الرياضي أن يبرهن على أنّ العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس علمٌ وهميٌّ وليس علماً عقليّاً ثابتاً بالعقل الأوّل أو بالعقل الثاني.

والبرهنة على ذلك تتوقّف في المقام على بيان أصل موضوعي لا بدّ من الفراغ عنه في المرحلة الأُولى، وحاصله: التفرقة بين القطع الوهمي وبين القطع العقلي.

وتوضيح ذلك: أنّ القطع إن كان بملاك العقل، فإنّه لا محالة يؤثّر في تمام

اللوازم التي يؤدّي إليها القطع، ولا يتصوّر وقوف هذا التصديق عند مرتبة من المراتب وعدم سرايته إلى الملازم مع فرض الالتفات إلى الملازمة. ومردُّ ذلك إلى أنّ العقل عندما يصدّق بأيّ مرتبة من مراتب التصديق فإنّه إنّما يصدّق بها باعتبار نكتة وربط واقعيّين، ونسبة هذه النكتة إلى تمام اللوازم والملزومات على حدٍّ واحد، فلا بدّ أن يُسري العقلُ تصديقَه من بعضها إلى البعض الآخر إلى أن يصل إلى آخر السلسلة.

أمّا إن كان القطع بملاك الوهم، فإنّه ينشأ من نكتة أُخرى، وهي نكتة نفسيّة ذاتيّة ترتكز على ضيق أُفق القوّة الواهمة، وينجم عن هذه النكتة عدم سراية القطع إلى تمام اللوازم. ومن خلال هذه النكتة استطاع العقل ـ كما قرّر الشيخ الرئيس[1] ـ أن يفضح الوهم؛ إذ لو بقيت القوّة الواهمة تقطع بالملازم ثمّ الملازم وهكذا.. لصعب عليها أن تتصوّر أن يكون العالم متناهياً، بحيث يتاح للإنسان أن يصل إلى مكانٍ يمدّ يده خارج هذا العالم فتقع خارجه. وهنا يأتي دور العقل في تسليط الضوء على براهين تناهي الكمّيّات في العالم.

إذن: الفارق بين التصديق بملاك العقل وبين التصديق بملاك الوهم هو أنّ التصديق الأوّل يرتكز إلى نكتة واقعيّة موضوعيّة يسري القطع بواسطتها إلى تمام اللوازم، بينما يرتكز التصديق الثاني إلى نكتة نفسيّة ذاتيّة هي عبارة عن ضيق القوّة الواهمة، وينجم عنها عدم سراية القطع إلى تمام اللوازم.

أمّا وقد فرغنا عن بيان الأصل الموضوعي الذي يبتني عليه البرهان الرياضي، ننتقل إلى الحديث عن نفس هذا البرهان، فنفترض ـ بغية تسهيل

---

(١) سبق أن استعرضنا نصّ ابن سينا في هامش المصادرة الثانية من مصادرات المنطق الذاتي، والذي نقلناه عن: المباحثات: ٣٤٧، فراجع.

المهمّة ـ أنّ العلم الإجمالي عند الشيخ الرئيس علمٌ إجماليٌّ بعدم ثلاث صدف، حيث نختصر الرقم إلى ثلاث صدف فقط. ففي هذه الحالة ـ وبحسب الشيخ الرئيس ـ يكون لدينا علمٌ إجماليٌّ بعدم اتّفاق الصدف وتكرّرها ثلاث مرّات. ولو كان هذا العلم الإجمالي قائماً على أساس المنهج العقلي وأردنا تحقيق الألِف أربع مرّات في عالم الخارج ونحن لا ندري هل أنّها علّة للباء أم لا، أي أنّنا في عرض علمنا الإجمالي بعدم تكرّر الصدف لثلاث مرّات نريد تحقيق الألِف أربع مرّات، ولا ندري هل أنّ الباء ستترتّب على الألِف أم لا.. ففي هذه الحالة يلزم من هذا العلم الإجمالي أن يكون احتمال ترتّب الباء على الألِف في المرّة الأُولى أقوى من احتمال ترتّبها عليها في المرّة الثانية، مع أنّ هذا خلاف البداهة والوجدان، حيث إنّ هذه الاحتمالات على حدٍّ سواء بالنسبة إلينا.

أمّا أنّه كيف أصبح العلم الإجمالي مستلزماً لأن يكون احتمال وقوع الصدفة في المرّة الأُولى أقوى من احتمال وقوعها في المرّة الثانية، فبالبرهان الرياضي والحساب الرياضي الدقيق. ولا نريد من (الوقوعِ) (الوقوعَ بشرط لا) أو (بشرط شيء)، وإنّما (الوقوع لا بشرط)، وهو الجامع بين المنضمّ وبين المنفرد.

ومفاد البرهان الرياضي هو أنّه في هذه التجارب الأربع التي سنقوم بها لا يخلو الأمر فيها: إمّا أن تنعدم الباء في تمام التجارب الأربع؛ وإمّا أن توجد في الجملة. وإن وجدت في الجملة فإنّ وجودها: إمّا أن يكون بملاك العلّيّة، أي بملاك أنّ الألِف علّة للباء، وإمّا أن يكون بملاك الصدفة وأنّ التاء تقف وراء وجود الباء. وعلى الاحتمال الثاني ـ أي على فرض وجود الباء صدفةً لا بملاك كونها معلولةً للألِف ـ فإنّ هذه الصدفة إمّا أن توجد لمرّة واحدة من هذه المرّات الأربع، وإمّا أنّها ستوجد أربع مرّات. والفرض الثاني ـ أي تكرّر الصدفة لمرّات

أربع ـ غير محتمل؛ لأنّنا فرضنا مسبقاً وجود علمٍ إجماليٍّ بعدم اجتماع ثلاث صدف على سبيل التتابع والتعاقب، ولو وجدت أربع مرّات لكانت متعاقبة.

ولو افترضنا عدم ترتّب الباء في تمام الصور، فنسبة الصورة الأُولى والصورة الثانية إليها على حدٍّ سواء.

ولو افترضنا ترتّب الباء بملاك علّيّة الألِف لها، فالترتّب محقّق في تمام المرّات الأربع، حيث نقوم بإيجاد الألف ـ علّة باء ـ في تمام هذه الصور، ونسبة المرّة الأُولى إلى المرّة الثانية في هذه الحالة على حدٍّ سواء.

أمّا لو افترضنا ترتّب الباء، ولكن لا بملاك كونها معلولة للألِف، بل بملاك كونها معلولة لعلّة أُخرى ـ تاء ـ تجتمع صدفةً مع الألِف، فهنا عدّة صور:

أ ـ فتارةً توجد التاء والباء مرّة واحدة من هذه المرّات الأربع. وفي هذه الحالة: نسبة هذا الفرض إلى المرّة الأُولى وإلى المرّة الثانية على حدٍّ واحد؛ لأنّ احتمال كون هذه المرّة التي تجتمع فيها الباء والتاء هي المرّة الأُولى يوازي احتمال كونها المرّة الثانية.

ب ـ وتارةً أُخرى نفترض اجتماع التاء والباء لمرّتين من هذه المرّات الأربع؛ فيمكن أن تكون المرّة الأُولى واحدة من المرّتين اللتين تجتمع فيهما الباء والتاء دون المرّة الثانية، ويمكن أن تكون المرّة الثانية واحدةً منهما دون الأُولى، ويمكن أن لا تكونا معاً المرّتين المذكورتين، ويمكن أن تكونا معاً هما المرّتين المذكورتين.

ومن هنا، فإنّ نسبة المرّة الأُولى والمرّة الثانية على حدٍّ واحد.

ج ـ وتارةً ثالثة توجد الباء والتاء ثلاث مرّات. وفي هذه الحالة هناك فردٌ معلوم العدم من أوّل الأمر بحسب العلم الإجمالي للشيخ الرئيس، وهو افتراض ترتّب الباء في المرّة الأُولى والثانية والثالثة على التوالي، أو في المرّة الثانية

والثالثة والرابعة؛ فقد سبق أن عرفنا عدم اجتماع ثلاث صدف على نحو التعاقب.

د ـ يبقى احتمال وجود التاء في الصورة الأُولى والثالثة والرابعة. وهذه الفرضيّة نسبتها إلى المرّة الأُولى تختلف عن نسبتها إلى المرّة الثانية؛ وذلك لأنّ الأُولى داخلة فيها حتماً، والثانية خارجة حتماً، فهي إذن عاملٌ لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى وضدّ وجودها في المرّة الثانية، وجميع الفرضيّات الأُخرى عوامل على حدٍّ سواء بالنسبة إلى وجود الباء أو عدمه في المرّة الأُولى والثانية، فوجود الباء في المرّة الأُولى والثانية يشتركان في جميع العوامل باستثناء هذا العامل الذي قلنا: إنّه يعمل لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى دون الثانية.

بعد هذا، فإذا فرض أنّ عوامل وجود الباء في المرّة الأُولى أزيد من عوامل وجودها في المرّة الثانية، فمن الطبيعي أن يكون احتماله أقوى.

وبهذا يكون قد لزم بالتحليل الرياضي للعلم الإجمالي أن يكون احتمال وقوع الباء في الصورة الأُولى أقوى من احتمال وقوعها في الصورة الثانية، وهذا بديهي البطلان.

ومن هنا، فإنّ العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس لم يستنبط على تمام اللوازم بالنحو الذي يقتضيه النهج العقلي في الاستنباط، وهذا معنى كونه علماً إجماليّاً وهميّاً.

إذن: حاصل هذا البرهان أنّ القطع الذي يدّعيه الشيخ الرئيس لو كان قطعاً عقليّاً لأدّى بالملازمة حتماً إلى حالة احتماليّة وظنّيّة ليست موجودة بالوجدان، الأمر الذي يكشف عن عدم كون ذلك القطع قطعاً عقليّاً وكونه وهميّاً، وذلك باعتبار أنّ التفكيك بين المتلازمين أمرٌ ممكن في عالم الوهم.

أمّا وجه الملازمة: فهو أنّنا لو كنّا نعلم بعدم اجتماع ثلاث صدف متعاقبة

ضمن أربع صدف مثلاً، للزم من ذلك أن يكون وجود الأوّل في نفسه (الجامع بين المنفرد عن غيره والمنضمّ إليه) أرجح احتمالاً من وجود الثاني في نفسه (الجامع كذلك بين المنفرد عن غيره والمنضمّ إليه).

والوجه في ذلك: أنّنا لدى إجراء التجربة أربع مرّات نرى بادئ الأمر أنّ الألِف إمّا أن تكون علّة للباء أو لا تكون كذلك:

أ ـ فعلى فرض كون الألِف علّة للباء، فإنّ نسبة هذا الفرض في المرّة الأُولى إلى نسبته في المرّة الثانية هي على حدٍّ واحد، يعني أنّ هذا الفرض عامل في صالح وقوع الباء في المرّة الأُولى وعاملٌ في صالح وقوعها في المرّة الثانية؛ لأنّ الألِف ـ التي هي العلّة بمقتضى الفرض ـ موجودةٌ في المرّتين.

ب ـ أمّا إذا فرضنا أنّ الألِف ليست علّة للباء، فسيكون وجود الباء في ظرف وجود الألِف منوطاً بوقوع علّة أُخرى (التاء) صدفةً، فلو فرض اجتماع التاء مع الألِف ترتّب وجود الباء، وإلّا لم يترتّب. وهذه العلّة الأُخرى (التاء) الذي توجد صدفةً مع وجود الألف ويناط بها ترتّبُ الباء وجوداً وعدماً نريد أن نبحث بادئ الأمر ـ وبحسب التصوّر العقلي ـ عن احتمالاتها في المرّات الأربع التي تقيم فيها هذه التجربة، ومجموع هذه الصور ست عشرة صورة، ثلاث صور منها غير متعقّلة بحسب مصادرة الشيخ الرئيس:

١ ـ فالتاء إمّا أن لا تكون موجودة في المرّات الأربع.

٢ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى فقط.

٣ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثانية فقط.

٤ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثالثة فقط.

٥ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الرابعة فقط.

٦ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى والثانية.

٧ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى والثالثة.

٨ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى والرابعة.

٩ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثانية والثالثة.

١٠ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثانية والرابعة.

١١ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثالثة والرابعة.

١٢ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى والثانية والرابعة.

١٣ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى والثالثة والرابعة.

وهناك ثلاث صور ـ كما قلنا ـ غير متصوّرة بحسب فرض ومصادرة الشيخ الرئيس:

١٤ـ إمّا أن توجد الباء في المرّات الأربع.

١٥ـ وإمّا أن توجد في المرّات الثلاث الأُولى.

١٦ـ وإمّا أن توجد في المرّات الثلاث الأخيرة.

إذن: فالعلم الإجمالي يتوزّع على هذه الصور الثلاث عشرة على حدٍّ واحد، فحينئذٍ نتساءل: كم عاملاً من هذه العوامل الثلاثة عشر يجري لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى؟ وكم عاملاً منها يجري لصالح وجودها في المرّة الثانية؟

إذا نظرنا إلى هذه العوامل الثلاثة عشر فسنرى أنّ بعضها يجري لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى والمرّة الثانية معاً، كصورة وجود الباء في المرّة الأُولى والمرّة الثانية، أو كصورة وجود الباء في المرّة الأُولى والمرّة الثانية والمرّة الرابعة؛ فهذه عوامل تجري لصالح كلا الأمرين، ونسبتها إلى كلٍّ منهما على حدٍّ واحد، ولا يوجد تقوية لأحدهما على الآخر.

إلّا أنّ بعض العوامل يوجب تقوية أحد الأمرين على الآخر، ولكن يقابله

عاملٌ مماثلٌ له يوجب تقوية العامل الآخر، كعامل وجود الصدفة (التـاء) فـي المرّة الأُولى فقط؛ فوجود التاء في المرّة الأُولى فقط عاملٌ يجري لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى وضدّ وجود الباء في المرّة الثانية، لكن يقابل هذا العـامل فرضُ وجود التاء في المرّة الثانية فقط، وهو عاملٌ مماثلٌ، ويجري لصالح وجود الباء في المرّة الثانية وضدّ وجود الباء في المرّة الأُولى.

وبعض العوامل يجري ضدَّ وجود كلٍّ منهما؛ كصورة عدم ترتّب الباء لا في الصورة الأُولى ولا في الصورة الثانية.

أمّا عدم ترتّبها في تمام الصور الأربع، أو ترتّبها في الفرض الثالث فقط، أو ترتّبها في الفرض الرابع فقط، فتمام الصور التي قرّر فيها عدم وجود التـاء فـي المرّة الأُولى والثانية تعتبر عاملاً ضدّ كلٍّ من الأمرين، وهذان الأمران على حدٍّ سواء بالنسبة إليها؛ فهي لا تضعف أحدهما أكثر من إضعافها الآخر.

ولا يبقى لدينا عاملٌ غير مماثل سوى عامل واحد أو صورة واحدة، وهي صورة وجود التاء في المرّة الأُولى والثالثة والرابعة؛ فهذا عاملٌ يـجري لصـالح وجود الباء في المرّة الأُولى، ولكنّه لا يجري لصالح وجود الباء في المرّة الثانية، بل هو ضدُّ وجودها هذا؛ لأنّه قد فرض فيه أنّ التاء وجدت فـي المـرّة الأُولى والثالثة والرابعة فقط، وهذا العامل ـ الذي هو لصـالح وجـود البـاء فـي المـرّة الأُولى ـ لا يقابله عاملٌ مماثلٌ يجري لصالح وجود الباء في المرّة الثانية؛ فـإنّ ما يتوهّم كونه مقابلاً له هو الثلاثي الآخر، أعني وجود التاء فـي المـرّة الأُولى والثانية والرابعة، وهذا عاملٌ مشتركٌ وليس عاملاً مختصّاً بالثاني؛ فإنّ وجـود هذا الثلاثي يشتمل على الأوّل والثاني معاً؛ فهناك ثلاثي يشتمل على الأوّل فقط دون الثاني، وليس عندنا ثلاثي آخر يشتمل على الثاني دون الأوّل.

إذن: هذا العامل يجري لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى وضدَّ وجودها

في المرّة الثانية، فيلزم أن يكون احتمال وجود الباء في المرّة الأُولى أقوى من احتمال وجودها في المرّة الثانية، وهذا هو احتمال وجود الصدفة (التاء) في المرّة الأُولى والثالثة والرابعة؛ فيلزم أن يكون الاحتمال الأوّل أقوى من الاحتمال الثاني، والتالي باطل بالوجدان؛ فينتج عنه أنّ المقدّم ليس قطعاً عقليّاً، وإنّما هو قطعٌ وهمي.

هذا هو حاصل البرهان السابع، وهو برهانٌ تامٌّ في نفسه، ولكنّ به ثغرةً وحيدة، وهي أنّ لقائلٍ أن يقول: إنّنا نمنع بطلان التالي وإن سلّمنا بالملازمة، أي نمنع بطلان أن يكون احتمال وجود الباء في المرّة الأُولى أقوى من احتمال وجودها في المرّة الثانية، لكن لا في المثال الذي كنّا نفترضه؛ فإنّنا كنّا نفترض افتراضاً أنّ الرقم الذي يعلم الشيخ الرئيس بعدم اجتماعه هو (ثلاثة)، والقول بأقوائيّة احتمال وجود الباء في المرّة الأُولى على احتمال وجودها في المرّة الثانية بديهيُّ البطلان بحسب هذا الفرض، ولكنّه كان مجرّد افتراضٍ افترضناه، وبوسعنا أن نفترض أنّ هذا الرقم هو ألفٌ (١٠٠٠) بدل ثلاثة؛ فيأتي الكلام نفسه، ويكون احتمال وجود الباء في المرّة الأُولى أقوى من احتمال وجودها في المرّة الثانية، ولكنّ هذه الأقوائيّة ضئيلةٌ جدّاً بحيث لا نشعر بها، وإن لم يوجد طريقٌ لنفي وجودها.

وعلى كلّ حال، فما لا نشعر به يمكن أن يُفسّر بأحد تفسيرين:

التفسير الأوّل: أنّ هذا الفارق غير موجود أصلاً.

التفسير الثاني: أنّ هذا الفارق موجود، ولكنّه فارقٌ ضئيلٌ بحيث لا يُلتفت إليه.

وبوسع الشيخ الرئيس أن يقول: إنّ هذا الفارق ضئيلٌ جدّاً؛ لأنّ العامل الذي يجري لصالح الباء في المرّة الأُولى ولا يجري لصالحها في المرّة الثانية هو

في مثالنا عامل وجود التاء في المرّة الأُولى والثالثة والرابعة، وهو عاملٌ من أصل ثلاثة عشر عاملاً ـ أو أقلّ من ذلك، باعتبار أنّ لدينا هناك عامل العلّيّة ـ، فهو احتمالٌ ضئيل، فكيف ستكون الحال إذا افترضنا ألف صورة بدل هذه الصور الثلاث عشرة؟! فعندئذٍ تصبح أقوائيّة احتمال وجود الباء في المرّة الأُولى على احتمال وجودها في المرّة الثانية ضئيلةً جدّاً وممّا لا يُلتفت إليه؛ فلا يقال: إنّ هذه الأقوائيّة ثابتة في أُفق الوجدان فكيف لا يُلتفت إليها؟!

هنا نقول: إنّ الحسّ الباطني شأنه شأن الحسّ الظاهري، فكما أنّه في المحسوسات الخارجيّة من الممكن أن ترتسم صورتان في شبكة عين الإنسان ويكون ـ بالدقّة ـ ما تعكسه إحداهما أكبر ممّا تعكسه الأُخرى، لكن دون أن يدرك الإنسان التفاوت بينهما، فكذلك الأمر [في الصور التصديقيّة؛ إذ] من الممكن أن تتكوّن صورتان تصديقيّتان لا يتمكّن الحسّ الباطني من تمييز الفارق بينهما، ومرجع ذلك إلى أنّ الفارق بينهما قد يكون من الضآلة بحيث لا تلتفت إليه النفس.

وهنا بالذات تكمن الثغرة التي عثرنا عليها في هذا البرهان. وحتّى ينجح هذا البرهان فنحن بحاجة إلى أن نظفر بصورة نتمكّن فيها من إبراز الفارق على تقدير وجوده، إلّا أنّنا إلى الآن لم نوفّق إلى ذلك، ويبقى المجال مفتوحاً أمام الشيخ الرئيس لعدم التسليم ببطلان التالي المذكور في هذا البرهان.

٨ ـ البرهان الثامن:

ننتقل الآن إلى البرهان الثامن على إبطال كلام الشيخ الرئيس:

ما كنّا نتحدّث عنه إلى الآن هو فرضُ الشكّ في علّيّة الألِف للباء في حالة إيجاد الألِف ألفَ مرّة وترتّب الباء كذلك ألفَ مرّة، لكن مع احتمال أن لا تكون

الألِف هي علّة ترتّب الباء، بل أن تكون هناك علّة أخرى (التاء) تقف وراء الباء في المرّات الألف.

ولكنّنا نريد الآن إضافة فرضيّة جديدة لم نطرحها سابقاً على بساط البحث: فبدل أن نفترض وجود علّة أُخرى غير الألِف (التاء) تقف وراء ترتّب الباء في المرّات الألْف، نفترض أنّ علّة ترتّب الباء في كلّ مرّة تختلف عن علّة ترتّبها في المرّة الثانية، وهكذا. وبهذا يكون لدينا ألف علّة تقف وراء ترتّب الباء ألف مرّة، وتكون كلّ علّة منها علّة في تسلسلها الخاصّ، بحيث لو كانت العلّة التي نجمت عنها الباء في المرّة الأُولى قد وجدت عند القيام بالتجربة في المرّة الثانية لما وجدت الباء.

وإذا قمنا باسترجاع مثال تناول حبّة الأسبرين، فإنّنا نفترض زوال الصداع ألْف مرّة لدى تناول حبّة الأسبرين ألْف مرّة كذلك، ولكنّ العلّة المفروضة لارتفاع الصداع عند إجراء التجربة الأُولى هي حركة خاصّة للجسم، ولدى إجرائها في المرّة الثانية هي انخفاض في ضغط الدم، وفي المرّة الثالثة هي احمرار الوجه مثلاً، وهكذا..

ففي هذه الحالة هل يحصل القطع لدى الشيخ الرئيس بعلّيّة الألِف للباء أم لا؟!

إنّ برهان العلّيّة لدى الشيخ الرئيس مفاده أنّه لولا العلّيّة للزم أن يكون الاتّفاق دائميّاً، وهذا اللازم باطل، فعدم العلّيّة باطل، وبهذا تثبت العلّيّة. فلو تناولنا الأسبرين ألْف مرّة واتّفق مع ذلك زوال الصداع ألْف مرّة كذلك، لاستبعدنا وجود علّة أُخرى غير الأسبرين هي التي سبّبت زوال الصداع، وهذا الاستبعاد يصل إلى درجة القطع بالعدم.

ولكن ما كنّا نتحدّث عنه إلى الآن ـ وكما قلنا ـ هو افتراض وجود علّة

أُخرى غير الألِف ـ وهي التي رمزنا إليها بالتاء ـ اقترنت مع إيجاد الألِف في المرّات الألْف، وكانت هي العلّة الحقيقيّة لترتّب التاء. فالعلّة الأُخرى المفترضة هنا هي علّة وماهيّة واحدة، فإذا تمحور برهان العلّيّة عند الشيخ الرئيس حول استحالة الاتّفاق الدائمي لعلّة وماهيّة واحدة، فهذا غير منطبق على المقام والفرض الجديد الذي أضفناه.

ولهذا لا بدّ من تحديد دائرة الاستحالة المدّعاة في عالم الطبيعة حول الاتّفاق الدائمي، فهل المراد استحالة الاتّفاق الدائمي لعلّة وماهيّة واحدة تزامناً مع الألِف تكون العلّة الحقيقيّة لترتّب الباء؟! أم أنّ المراد من استحالة الاتّفاق الدائمي يشمل الحالة الجديدة المفترضة، بحيث يستحيل في عالم الطبيعة الاتّفاق الدائمي لألْف علّة تقترن كلّ واحدة منها بالألِف في مرّة من المرّات، بحيث تكون كلّ علّة في كلّ مرّة مختلفة عن العلّة الأُخرى التي تقترن مع الألِف في المرّة الثانية، وهكذا؟! ومع أنّ العلّة الواحدة لا تتكرّر في هذا الفرض، إلّا أنّ المتكرّر فيها هو عنوان (العلّة الأُخرى) دون النظر إلى كونها في المرّة الأُولى حركةً معيّنةً في الجسم، وفي المرّة الثانية انخفاضاً في ضغط الدم، وفي المرّة الثالثة احمراراً في الوجه مثلاً..

وبعبارة أُخرى: هل أنّ الاتّفاق الدائمي الذي يتحدّث الشيخ الرئيس عن استحالته في عالم الطبيعة هو اتّفاق دائميٌّ في حالة وحدة العلّة والماهيّة المفترضة في عرض الألِف؟! أم أنّه مطلق الاتّفاق الدائمي حتّى لو كان لدينا ألْفُ علّة مفترضة في عرض الألِف؟!

فلو تناول ألفُ شخصٍ الأسبرين ولاقوا حتفهم مثلاً، ثمّ تبيّن لنا أنّ أحدهم يعاني ضغطاً في الدم، والآخر من مرض آخر، والثالث كذلك، وهكذا.. فهل يحصل لدينا في هذه الحالة العلم بعلّيّة الألِف للباء؟! الجواب أنّه لا يحصل.

وإذا تمّ ذلك، يتبيّن أنّ القاعدة التي ذكرها الشيخ الرئيس لا تنطبق على هذه الحالة وهذه الفرضيّة، وإلّا فلا.

٩ ـ البرهان التاسع :

يمكن تقريب البرهان التاسع بتقريبين ـ على خلاف ما يراه الشيخ الرئيس ـ يبتني كلٌّ منهما على مصادرة وجدانيّة :

التقريب الأوّل : أن يقال بوجود فرقٍ في حصول العلم بين حالتين :

الحالة الأولى : أن يفرض وجود علمٍ إجماليٍّ بوجود علّة أُخرى للباء غير الألِف، ولكن تكون الشبهة ـ بحسب اصطلاحنا ـ على نحو الشبهة الموضوعيّة لا الحكميّة، بمعنى أنّنا نشكّ في وجود العلّة الأُخرى المفترضة غير الألِف. فنحن نعلم مثلاً أنّ حركة الدم المخصوصة علّة لنشاط المزاج، ولكنّنا نشكّ في أن تكون هذه العلّة قد وجدت تزامناً مع تناول قرص الأسبرين في المرّات التي تمّ فيها إجراء التجربة.

الحالة الأخرى : أن نفترض ضَعفَ احتمال وجود علّة أُخرى لهذا النشاط المزاجي في عالم الطبيعة غير الألِف، كأن يكون واحداً بالمائة مثلاً، أو مظنون العدم. ففي هذه الحالة نفترض وجود شبهتين :

الشبهة الأولى : وهي عبارة عن شبهة حكميّة حول أصل أن يكون هناك ماهيّة أُخرى تكون علّةً للباء. وهذا الاحتمال ـ كما قلنا ـ وإن كان موجوداً، إلّا أنّه احتمالٌ ضعيفٌ جدّاً.

الشبهة الثانية : ويضاف إلى هذه الشبهة شبهة أُخرى موضوعيّة، بحيث لو فرض في عالم الطبيعة احتمال وجود علّة أُخرى للباء غير الألِف، يُشك حينئذٍ في وجودها إلى جانب الألِف.

والفارق بين الحالة الأُولى وبين الحالة الثانية واضحٌ : ففي الحالة الأُولى كان لدينا شبهة موضوعيّة فقط حول وجود العلّة وعدمه ، أمّا في الحالة الثانية فلدينا قبل الشبهة الموضوعيّة شبهة حكميّة حول أصل وجود علّة متصوّرة للباء يمكن أن توجد في عرض الألِف .

إنّ الحالة الوجدانيّة التي نشعر بها ونعتبرها مصادرةَ هذا البرهان هي أنّ الضَعف الموجود في نفس الأمر والواقع وفي نظام الطبيعة لأن يكون هناك علّة أُخرى للباء غير الألِف ، هذا الضَعف يجري لصالح حصول العلم الإجمالي بالعلّيّة ؛ إذ كلّما ضعف في وجداننا احتمالُ علّيّة شيءٍ لشيء آخر ، قوي حصول العلم الإجمالي بعلّيّة الألِف .

وبعد هذا نقول : لو كان المَدرَك بتمامه لحصول العلم بالعلّيّة هو ما ذكره الشيخ الرئيس من أنّ الاتّفاق لا يكون دائميّاً بحكم العقل الأوّل ، لما كان هناك فرقٌ بين الحالتين المذكورتين في تكوّن العلم بالعلّيّة ؛ وذلك لأنّ احتمال استناد الباء في المرّة الأُولى إلى علّة غير الألِف موجودٌ قبل التكرار في كلتا الحالتين بحسب العقل الأوّل . غاية الأمر أنّ وجوده في الحالة الأُولى أقوى من وجوده في الحالة الثانية ؛ لأنّ وجوده في الحالة الأُولى ليس له مضعّفٌ سوى الشكّ على نحو الشبهة الموضوعيّة .

أمّا في الحالة الثانية فهو يواجه مضعّفين :

أحدهما : أنّه يحتمل بشكل قوي انتفاء أصل تصوّر علّيّة علّة أُخرى غير الألِف ، وهو ما عبّرنا عنه بالاحتمال على نحو الشبهة الحكميّة .

والآخر : أنّه على هذا التقدير يصبح حال هذه الحالة كحال الحالة الأُولى في الشكّ بتحقّق علّة أُخرى غير الألِف تقف وراء ترتّب الباء .

ففي التجربة الأُولى : احتمالُ استناد الباء إلى العلّة الأُخرى ـ وهي التاء ـ

احتمالٌ قائمٌ ومحفوظٌ بحسب عالم الطبيعة في كلتا الحالتين، غاية الأمر أنّه في الحالة الأُولى احتمالٌ معتدٌّ به وكبيرٌ نسبيّاً، ولكنّه في الحالة الثانية احتمالٌ ضئيلٌ نسبيّاً. فلو فرض أنّ الذي يحكم على هذا الاحتمال بالإعدام ويقضي عليه بعد تكرّر التجارب هو العقل الأوّل ـ وذلك بقانونٍ يدركه إدراكاً أوّليّاً، وهو أنّ الاتّفاق لا يكون غالبيّاً، وأنّ مائة صدفة لا تجتمع في عالم الطبيعة ـ ففي هذه الحالة تكون نسبة هذا الحكم في كلتا هاتين الحالتين على حدٍّ واحد، ويبقى هذا الاحتمال موجوداً لو كرّرنا التجارب حتّى نصل إلى الرقم الذي فُرض في قاعدة الشيخ الرئيس، فإذا وصلنا إلى ذلك الرقم تكون قانونيّة هذه القاعدة في عالم الطبيعة والمدركة بالعقل الأوّل مُفنية لهذا الاحتمال على حدٍّ واحدٍ في الحالتين، وقبل ذلك لا تكون مُفنيةً له.

وبناءً على تفسير الشيخ الرئيس وحصره تفسيرَ العلم بالعلّيّة بالعقل الأوّل، يلزم هذا المحذور؛ فالشيخ الرئيس بعد اعترافه بالمصادرة الوجدانيّة المحسوسة لا بدّ له من الاعتراف بوجود فرقٍ بين هاتين الحالتين، حيث يفنى هذا الاحتمال في إحداهما قبل فنائه في الأُخرى، الأمر الذي لا وجه له على تفسيره، بعد أن رأينا أنّ فناء الاحتمال على مذهبه على حدٍّ واحد في كلتا الحالتين.

إلّا أنّ العلم بالعلّيّة يمكن أن يقوم على أساس آخر؛ إذ من غير الممكن للشيخ الرئيس أن يقول: إنّ الرقم يختلف بين الحالتين، بحيث يُدّعى مثلاً أنّ معلومنا الإجمالي في الحالة الثانية هو عدم اجتماع مائة صدفة، وفي الحالة الأُولى هو عدم اجتماع مائة وعشرين صدفة.

إنّ الحالات الوجدانيّة القائمة في النفس تجاه العلّيّة ـ من قبيل الشكّ في وجود علّة أُخرى للباء، أو الظنّ القوي بذلك، أو القطع به ـ لا يُحتمل أن يكون

لها أثرٌ في ملاك العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس؛ لأنّ العلم الإجمالي المدّعى من قبله إمّا أن يكون قائماً بملاك التمانع الذاتي بين الصدف كما ذكرنا في ما سبق، وإمّا بملاك أنّ فرداً من أفراد الصدفة مفقود لفقدان علله، مع اشتباهه، فكلٌّ من الملاكين لا يتصوّر ارتباطه بالحالة الوجدانيّة حيث يقوم الشكّ في العلّيّة أو الظنّ أو القطع بها.

فالمتلخّص إذن: أنّه لا يُعقل تصوّر الشيخ الرئيس رقمين مختلفين في كلٍّ من الحالتين، فلا محيص إذن من تصوّره رقماً واحداً. وعليه، فلا بدّ من اعترافه بهذه النتيجة المخالفة للوجدان، وهي أنّ إفناء احتمال عدم العلّيّة وحصول العلم بالعلّيّة يكون بمستوى واحد في كلتا الحالتين، مع أنّ هذا المستوى مختلفٌ وجداناً، فلا بدّ إذن من وضع أساس آخر للعلم بالعلّيّة.

هذا ما أردنا بيانه حول أحد تقريبَي هذا البرهان.

التقريب الثاني: أمّا التقريب الآخر فنقول فيه للشيخ الرئيس: إنّنا لو كنّا نعلم بأنّ هذه التاء التي نحتمل استناد الباء إليها في هذه التجارب متوفّرة بكثرة هائلة في العالم بحيث يقلّ عدمُ وجودها فيه، ففي هذه الحالة: هل يحصل للإنسان القطع بعلّيّة الألِف للباء فيما لو كانت الباء مستندة إلى علّة أُخرى نعرف أنّها كثيرة الوجود في العالم؟!

دعونا نفترض أنّنا نحتمل استناد الباء إلى موت شخصٍ في العالم، فكرّرنا إيجادَ الألِف عشرين مرّة، ووجدنا ترتّب الباء في هذه المرّات العشرين، ففي هذه الحالة هل يحصل لدينا العلم بعلّيّة الألِف للباء مع العلم بأنّ موتَ شخصٍ في كلّ العالم يقع في أكثر لحظات النهار والليل؟! من المؤكّد أنّ هذا لا يحصل.

أمّا إذا فرضنا في مقابل ذلك أنّ التاء التي نحتمل استناد الباء إليها كانت في غاية الندرة، بحيث لا توجد مثلاً في كلّ مائة عام إلّا مرّة واحدة، ففي مثل هذه

الحالة لو قمنا بإيجاد الألِف : ألا يحصل لدينا العلم بعلّيّة الألِف للباء بشكلٍ سريع وبلا تكرار كثيرٍ للتجربة ؟!

ثمّ إنّنا لو لاحظنا الدرجات المتوسّطة بين هاتين الدرجتين، لحصل لدينا العلم بعلّيّة الألِف للباء لدى تكرار التجربة أربعين أو خمسين مرّة مثلاً.

ويمكن للشيخ الرئيس الاعتراف بما ذكرناه وتفسيره بالقول : إنّ الاتّفاق الذي لا يكون دائمياً إنّما هو بحسب النسبة ؛ بأن يتحقّق مثلاً في ثلاث تجارب من أصل خمس، بحيث لو قمنا بالتجربة خمس مرّات ولاحظنا ترتّب الباء على الألِف في مرّتين منها فقط، لأمكن احتمال وجود علّة أُخرى (التاء) تقف وراء وجود الألِف. أمّا لو ترتّبت الباء ثلاث مرّات فهذا يحقّق الاتّفاق الدائمي الذي يقال باستحالته، بمعنى استحالة وجود علّة أُخرى غير الألِف وقفت وراء ترتّب الباء.

إذن : فنحن نعلم بتوزّع التاء في عالم الطبيعة، ولكنّ هذا التوزّع خاضعٌ للنسبة، ومن هنا يختلف عدد التجارب في هذه الفروض. ولو أجاب الشيخ الرئيس بهذا الجواب فهو جوابٌ متين.

ولكن يمكننا أن نسأل الشيخ الرئيس عن الموقف في حال لم تعرف هذه النسبة في العالم، وتردّدَ أمرُ التاء عندنا بين أقصى اليمين وأقصى اليسار من حيث وفرة أو ندرة وجودها ؛ فلو قمنا بإيجاد الألِف ألفَ مرّة والحال هذه، أي والحال أنّنا لا نقف على نسبة وجود التاء في العالم، وهل أنّها متوفّرة بكثرة أم موجودة بندرة ؟! فالمصادرة الوجدانيّة في هذه الحالة تقول بحصول العلم بعلّيّة الألِف للباء، فنكون مطالبين بتفسير حصول هذا العلم إذا فرضنا أنّ حصوله قائمٌ على أساس العقل الأوّل.

وباعتبار أنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، دعونا نفترض أسوأ الحالات،

وهي أن تكون التاء التي يُحتمل وقوفها وراء ترتّب الباء في غاية الكثرة، ومع ذلك يحصل لدينا العلم بعلّيّة الألِف للباء. ومن هنا توجّب علينا البحث عن سبب آخر لحصول العلم بالعلّيّة.

وبهذا نفرغ عن بيان التقريب الثاني.

وإذا أحببتم أن تعدّوا هذين التقريبين برهانين فلا بأس بذلك، وبهذا يرتفع عدد البراهين التي ذكرناها في مقام إبطال دعوى الشيخ الرئيس.

استرجاعٌ موجز للبرهان الثامن:

افترضنا في البرهان الثامن أنّ الباء كانت لها علل متعدّدة غير الألِف، إلّا أنّ كلّ علّة من هذه العلل تقع في مرتبة خاصّة من مراتب وجود الباء، بمعنى أنّ حركة معيّنة في الجسم تكون العلّة للوجود الأوّل من وجودات الباء ولا تكون علّة لوجودها الثاني. وبعد وجود حركة الدم وعلّيّتها للوجود الأوّل للباء تظهر العلّة الثانية، وهي ارتفاع ضغط الدم الذي يشكّل العلّة للوجود الثاني من وجودات الباء، لكن بحيث لو وجد الارتفاع في ضغط الدم قبل حركة الجسم لم يكن علّة. وهكذا نفترض وجود آلف ماهيّة بهذا الترتيب، بحيث تكون كلّ ماهيّة من هذه الماهيّات مغايرة للماهيّات الأُخرى، وفي الوقت نفسه علّة لوجود خاصّ من وجودات الباء، لا كيفما اتّفق.

ونحن في هذه الحالة نسأل الشيخ الرئيس عن كيفيّة تطبيق برهانه لإثبات العلّيّة في المقام:

فهو إمّا يطبّق برهانه ناظراً إلى الباء، باعتبار أنّ برهان العلّيّة عنده مرتكزٌ على استحالة الاتّفاق الدائمي، بمعنى أنّ الألِف لو لم تكن علّة للباء للزم أن يكون الاتّفاق دائميّاً، وحيث إنّ الاتّفاق يستحيل أن يكون دائميّاً، فالتالي

باطل، والمقدّم مثله في البطلان، وبهذا يثبت أنّ الألِف علّة للباء.

وإمّا أن يطبّقه ناظراً إلى التاء، باعتبار أنّ التاء ليس بينها وبين الألِف ربطٌ لزومي أو عليّة ومعلوليّة، وقد تكرّر اجتماعهما ألْف مرّة.

أ ـ فإن قام الشيخ الرئيس بتطبيق برهانه على نفس الباء، فبيانه: أنّ الألِف لو لم تكن علّةً لها للزم من ذلك تكرّر الصدفة ألْف مرّة، وهذا معناه تحقّق الاتّفاق الدائمي الذي يقال باستحالته.

وإن قام بتطبيقه على المعلول مع قطع النظر عن العلّة، فهذا لا يكفي؛ لأنّ البرهان لو فرض أنّه لا ينطبق على العلّة ولا على المعلول، فلن يكون الاتّفاق الدائمي في مرحلة المعلول ناشئاً من اتّفاق دائميٍّ في مرحلة العلّة. والاتّفاق الدائمي في مرحلة المعلول ـ الذي لا يستبطن اتّفاقاً دائميّاً في مرحلة العلّة، وإنّما يستبطن مثلاً اتّفاقاً واحداً في مرحلة العلّة أو اتّفاقات مختلفة غير متكرّرة ـ حكمه حكم عدم الاتّفاق الدائمي؛ فإنّ الاتّفاق الدائمي إنّما يصبح فيه محذور فيما لو لم يمكن إرجاعه إلى اتّفاق غير دائمي، وإلّا فإن أمكن إرجاع الاتّفاق الدائمي إلى اتّفاق غير دائمي لم يبقَ منه محذور.

ب ـ وإذا كان هناك محذور في تطبيق البرهان ابتداءً على الباء، فلا بدّ من تطبيقه على التاء، فإن ثبت أنّ الاتّفاق في التاء غير دائمي، فلا بأس في دائميّة الاتّفاق في الباء. وإذا تمّ الاتّفاق الدائمي في مرحلة التاء، فالبرهان يتمّ في مرحلة العلّة ولا حاجة بعد ذلك إلى الانتهاء إلى اتفاقيّة في مرحلة المعلول.

ومن هنا، فالأفضل اختيار الشقّ الآخر؛ بأن يقال: إنّ البرهان يطبّق على التاء؛ فيقال: إنّ الألِف لو لم تكن علّةً للباء للزم وجود اتّفاق دائمي بين الألِف والتاء. ولكي يقال بتكرّر الصدفة، لا بدّ من وجود جهة مشتركة حتّى يقال عن

الصدفة : إنّها تكرّرت ، ومع فقدان هذه الجهة لا يمكن الحديث عن تكرّر الصدفة . فلو قابلتُ في اليوم الأوّل زيداً ، وفي الثاني عمراً ، وفي الثالث بكراً ؛ ففي هذه الحالة لا يقال بتكرّر الاتّفاق ثلاث مرّات ؛ لفقدان الجهة المشتركة . وما كنّا نتحدّث عنه إلى الآن ينتمي إلى باب الجهة المشتركة ، حيث الحديث عن تكرّر الماهيّة الواحدة ألفَ مرّة ، بخلاف الفرض الجديد الذي فرضناه ، حيث نفترض في كلّ تجربة ماهيّة مختلفة عن الماهيّة المفترضة في التجربة الأُخرى .

وقد ذكرنا سابقاً أنّ ما يمكن أن يجيب به الشيخ الرئيس هو أن يقول : إنّ المتكرّر في الفرضيّة الجديدة ـ حيث الحديث عن ماهيّة مختلفة في كلّ تجربة ـ هو عنوان (العلّة الأُخرى) ، ففي هذه الصورة تكون (العلّة الأُخرى) قد تكرّرت ألفَ مرّة ، فيرجع الاتّفاق دائميّاً ، وهو مستحيل .

وفي مقام الردّ على هذا الجواب نفترض صورة جديدة ليست بتلك القسوة التي افترضناها سابقاً ، وهي أن يكون للباء عللٌ متعدّدة ، لكن يمكن لأيّة علّة من هذه العلل أن تقع في أيّة مرتبة من المراتب . فلو علمنا بالاستقراء العلمي أنّ للباء ألفَ علّة ، وقمنا بتجربة الألِف خمسين مرّة مثلاً ، ففي هذه الحالة نرى بوجداننا أنّ حصول العلم بالعلّيّة يجري بشكل أبطأ ممّا كان يجري فيه لدى حديثنا عن الصور السابقة .

والوجه في ذلك : أنّنا إذا افترضنا استحالة اجتماع العلّة مع الألِف ، بحيث ناب عنوان العلّة مكان واقع الماهيّة ، فحينئذٍ يلزم أن لا يبقى فرقٌ بين مورد تكثّر العلل وبين مورد عدم تكثّرها ؛ باعتبار أنّ عنوان العلّة محفوظٌ على أيّة حال ، مع أنّ هذا خلاف الوجدان .

كانت هذه خلاصة البرهان الثامن .

إعادة توضيح البرهان التجريبي :

ونقوم مرّة أُخرى بإعادة البرهان التجريبي بغرض التوضيح ، ونسأل الشيخ الرئيس : هل لديه علمٌ بالقضيّة الشرطيّة التالية ، وهي أنّه لو وجدت تسعة وتسعون صدفة فالصدفة المائة غير موجودة ؟! أي : هل لديه علمٌ بعدم وجود الصدفة المائة على تقدير وجود تسعة وتسعين صدفة ، أم لا ؟!

أ ـ فلو فرضنا أنّه أجاب بأنّه يعلم أنّه لو وجدت الصدفة تسعاً وتسعين مرّة فإنّها لا توجد في المرّة المائة ، للزم من ذلك أن يعلم على نحو القضيّة الحقيقيّة أو الخارجيّة أنّ كلّ مائة شخص فيهم تسع وتسعون شخصاً كاذباً ، والشخص رقم مائة ـ الذي هو في نفسه يحتمل أن يكون كاذباً أو صادقاً ـ يصبح بمجرّد انضمامه إلى هؤلاء التسع والتسعين معصوماً وغير كاذبٍ جزماً ، وهذا خلاف الوجدان .

ب ـ وإذا أجاب بأنّه لا علم له بمثل هذه القضيّة الشرطيّة ، ولكنّه يعلم إجمالاً بعدم اجتماع مائة شخص على الكذب ، فعندئذٍ يرد عليه إيرادان :

الإيراد الأوّل : أنّ هذا معناه أنّ علمه بعدم اجتماع مائة شخص على الكذب متوقّف على أن يعلم وعلى أن لا يرى كذب تسعة وتسعين شخصاً ، بحيث تفني معاينته لكذب تسعة وتسعين شخصاً من هؤلاء المائة علمه هذا . فمعنى عدم علمه بالقضيّة الشرطيّة : أنّه لو تحقّق الشرط في هذه القضيّة الشرطيّة في عالم الخارج ورأى تسعةً وتسعين شخصاً كاذباً من هؤلاء المائة ، فلا يعلم بعدم اجتماعهم على الكذب . وهذا معناه أنّ علمه مرتبطٌ بالخارج ، وليس علماً ناتجاً عن العقل الأوّل .

الإيراد الثاني : أنّ هذه القاعدة لو كانت من قضايا العقل الأوّل فهي تستلزم

القضيّة الشرطيّة حتماً ؛ فإنّه لا يعقل فرض علمٍ إجماليٍّ بالعقل الأوّل وفرض عدم العلم بهذه القضيّة الشرطيّة .

وهذا الانفكاك الحاصل بين العلم الإجمالي وبين العلم بالقضيّة الشرطيّة شاهدٌ على أنّ هذا العلم الإجمالي علمٌ غريب الأطوار وعجيب الأوضاع ، وهو ينتمي إلى منشأ عقلي آخر مختلف عن المنشأ الذي ذكره الشيخ الرئيس ، وهو منشأ العقل الذاتي الذي تحدث فيه هذه المعجزة على ما سوف يتّضح إن شاء الله تعالى لدى بيان التفكيك بين العلم الإجمالي بالجامع وبين عدم العلم بالقضيّة الشرطيّة ؛ فهو يعلم بالجامع ، ولكنّه لا يعلم بأنّه لو لم يكن الجامع موجوداً هنا فهو موجودٌ هناك ، على تفصيلٍ يأتي في محلّه .

ـ ٢ ـ

تفسير المدرسة التجريبيّة

ننتقل الآن إلى الحديث عن التفسير الثاني لحصول العلم بالعلّيّة ، وهو تفسيرٌ ذكره بعض فلاسفة التجريبيّين[1] بعد أن أوضح أنّ علّيّة الألف للباء لا يمكن أن تستند إلى أساس منطقي عقلي ، وإنّما تستفاد على أساس العادة : بمعنى أنّ الإنسان عندما يشاهد احتراق الورقة لدى اقترابها من النار لمرّات عديدة ومتكرّرة ، تحصل لديه حالة تكوينيّة خاصّة تجعله يترقّب وجود

---

(١) يقصد الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦ م) كما أشرنا في هامش سابق ويأتي منه ﷺ ذلك ، فراجع مذهبه حول قانون العادة في : الأسس المنطقيّة للاستقراء : ١١٧ ـ ١٢٥ ؛ ديفيد هيوم : ٨١ ـ ٨٢ .

الاحتراق عند رؤيته الورقة تقترب من النار، وهذا العلم بالاحتراق يتولّد لديه سواءً رأى الاحتراق بعينه أم لم يره.

وفي ما نحن فيه: إذا شاهد ترتّب الباء في مرّات عديدة لدى إيجاد الألِف، فهذا الأمر يجعله يترقّب وجود الباء لدى إيجاد الألِف.

وعلينا هنا أن نشير إلى أنّ هذا الحكم ليس حكماً تجريبيّاً؛ باعتبار أنّ هذا الحكم موجودٌ لديه حتّى لو لم يرَ الاحتراق في المرّة الجديدة، بل يكفيه أن يشاهد اقتراب الورقة من النار حتّى يحصل لديه العلم باحتراقها، وحيث إنّ حكمه بذلك غير متوقّف على الرؤية الحسّيّة ـ والتجربة قائمة على أساس الحسّ ـ فهذا يعني أنّ هذا الحكم ليس حكماً تجريبيّاً كما قلنا.

وفي الوقت نفسه، فإنّ هذا الحكم ليس حكماً رياضيّاً قائماً على أساس العقل الصرف؛ لأنّ العلم الرياضي قائمٌ على التناقض، وفي ما نحن فيه لا تناقضَ في أن نقول: إنّ الألِف لم تجتمع مع الباء في هذه المرّة، مع اجتماعها معها في المرّات السابقة.

إذن: هذا الحكم ليس حكماً تجريبيّاً، وفي الوقت نفسه ليس حكماً رياضيّاً قائماً على أساس العقل الأوّل، بل هو حكمٌ قائمٌ على أساس العادة الناشئة من تكرّر المشاهدة، والتي تقتضي وجود هذا عند وجود ذاك.

فهذا الفيلسوف يقول: إنّه لا يراد بالعلّيّة ضرورة غامضة مستبطَنة في جوهر العلّة أو المعلول، وإنّما المراد منها ترتّب هذا على ذاك متى وجد. وهذا معنى القانون العلمي الذي جرّد عن المعاني الغيبيّة والميتافيزيقيّة للعلّيّة الفلسفيّة.

وإذا طالبنا القانون العلمي ببيان السبب الكامن وراء حصول العلم باحتراق

الورقة لدى اقترابها من النار ـ حتّى في حالة عدم مشاهدتنا إيّاها تقترب منها ـ لأجاب بأنّ العادة برؤية الورقة تحترق لدى اقترابها من النار هي التي توجد فينا العلم باحتراقها في المرّة اللاحقة حتّى لو لم نشاهدها تحترق.

إذن: العادة برؤية اجتماع هذين التصديقين معاً هي التي تجعلنا نصدّق بالآخر عند تصديقنا بالأوّل حتّى لو لم يتوفّر الأساس الحسّي للعلم التجريبي.

تطوير المدرسة السلوكيّة لفكرة هيوم:

هذا هو معنى العادة عند هذا الفيلسوف، وهو ديفيد هيوم أحد فلاسفة القرن الثامن عشر. ولم نقف ـ بحدود اطّلاعنا على كلمات الفلاسفة التجريبيّين ـ على محاولة أُخرى غير محاولة هذا الفيلسوف[1]، وإن كانت محاولته هذه قد لاقت تطويراً في الأيّام الأخيرة وأُلبست ثوباً علميّاً من قبل المذاهب السلوكيّة في بحثها عن الإدراك، وهي مذاهب معروفة في مجال علم النفس على ما أشرنا إليه في كتاب (اقتصادنا)[2].

ولا بدّ أنّكم قرأتم في (اقتصادنا) أنّ السلوكيّة مذهب من المذاهب القائمة في تفسير الإدراك وظواهر النفس البشريّة. كما قرأتم أنّ هذا المذهب يرتكز على التجارب التي قام بها العالم الروسي بافلوف، الذي كان أوّل من التفت إلى

(١) اللهمّ إلّا محاولة جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣ م) التي تقدّمت منه ﷺ الإشارة إليها تحت عنوان: (تمييز المنطق الذاتي عن المنطق التجريبي)، ويبدو أنّ الشهيد الصدر ﷺ قد اطّلع بإيجاز على آراء مِل وفرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦ م) من خلال كتاب (المنطق الوضعي) للدكتور زكي نجيب محمود الذي نعلم أنّه كان موجوداً بين يديه ﷺ عام ١٩٦٥ م، ثمّ توفّر لديه بعد ذلك كتاب (المنطق الحديث ومناهج البحث) للدكتور محمود قاسم.

(٢) أُنظر: اقتصادنا: ٨٩ وما بعدها.

نكتة سراية الإشراط من المنبّه الطبيعي إلى منبّه آخر[١].

وكان بافلوف ـ الذي أجرى تجاربه على كلبه ـ يلاحظ سيلان لعاب الكلب عند تقديم الطعام إليه ووضعِه بين يديه، فكانت رؤية الكلب للطعام منبّهاً طبيعيّاً يستدعي استجابة طبيعيّة، وهي سيلان اللعاب. ولدينا إلى هنا منبّه طبيعي واستجابة طبيعيّة، وهذا ما يعرفه كلّ الناس.

إلّا أنّ ما قام به بافلوف هو أنّه قرن مع تقديم الطعام للكلب أشياء أُخرى بنحو الشرط المقارن أو المتقدّم، فكان يضغط على الجرس ثمّ يقدّم للكلب الطعام، وأجرى هذه التجربة مدّة من الزمن على هذا المنوال. وبعد هذا وجد أنّه بمجرّد أن يضغط على الجرس يسيل لعاب الكلب حتّى لو لم يقدّم له الطعام. ويكون بذلك قد تمكّن من إضافة منبّه جديد ـ دون إلغاء المنبّه الطبيعي ـ تمّ الحصول عليه بالعناية، وأطلق عليه اسم (المنبّه الشرطي)، وصار هذا المنبّه الشرطي كالمنبّه الطبيعي سبباً في سيلان لعاب الكلب[٢].

إنّ هذه التجربة العلميّة اللطيفة التي قام بها بافلوف تحوّلت إلى نذير شؤم على العلم وعلى الإنسان؛ لأنّها دعت شياطين العلم إلى توهّم إمكان تفسير تمام إدراكات الإنسان وتصوّراته ـ مهما وصلت إلى أعلى مستويات الفنّ أو الفلسفة أو الأدب ـ على أساس أنّها استجابات لمنبّهات معيّنة، والذي كان يحول دون

---

(١) هذا هو المعروف، ولكنّ التحقيق أنّ فكرة الإشراط والاقتران موجودةٌ بجذورها وبوضوح شديد لدى علمائنا الأقدمين، مثل ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) (الشفاء، الطبيعيّات، النفس ٢: ١٦٣ ـ ١٦٤؛ التعليقات: ١٦١ ـ ١٦٢)، وتلميذه بهمنيار (ت ٤٥٨ هـ) (التحصيل: ٨٠٢)، وأبي بكر ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) (حيّ بن يقظان: ٩٢)، والرضي الإسترآبادي (شرح الكافية ٣: ١١٨ ـ ١١٩؛ شرح الشافية ٢: ٢١٦ ـ ٢١٧). نعم، كان بافلوف أوّل من قعّدها في قالب علمي تجريبي.

(٢) لمزيد من الاطّلاع راجع: نظريّات التعلّم.. دراسة مقارنة ١: ٨٥ ـ ٩٠.

هذه المحاولة الشرّيرة هو عدم وجود هذه الشبهات الطبيعيّة. وبعد أن تنبّه الإنسان إلى هذا العدد الكبير من الشبهات الطبيعيّة والتفت إلى هذه المطالب العلميّة الدقيقة التي كشفتها هذه التجربة، وبعد أن تنبّه إلى أنّ من الممكن إشراط منبّه بمنبّه آخر وإسراء استجابة معيّنة من شيءٍ إلى آخر، بعد هذا كلّه تجدّد الأمل لدى هؤلاء.

إنّ بحث هذا الموضوع بحدوده الواسعة خارجٌ عن محلّ الكلام، ولذلك نكتفي بما يتعلّق بتوظيف هذه التجربة في العلم الاستقرائي وتفسير حصول العلم بالعلّيّة.

وإذا رجعنا إلى المثال السابق حول الحكم باحتراق الورقة لدى اقترابها من النار حتّى لو لم نشاهد الاحتراق بالحسّ، يمكن أن يقال: إنّ رؤية احتراق الورقة عبارة عن منبّه طبيعي يخلق في نفس الإنسان حالة تطلق عليها حالة العلم باحتراق الورقة. وهذا المنبّه الطبيعي شأنه بالنسبة إلينا شأن رؤية الكلب للطعام بالنسبة إليه، والحالة التي أطلقنا عليها اسم حالة العلم بحصول الاحتراق شأنها شأن سيلان لعاب الكلب، بلا فرق بينهما: فكما أنّ الكلب يسيل لعابه لدى تقديم الطعام إليه، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الإنسان، حيث يحصل لديه العلم باحتراق الورقة متى ما شاهد تعرّضها للنار.

وإلى جانب ذلك، كان الإنسان يلاحظ دائماً مع رؤيته لاحتراق الورقة رؤية شيءٍ آخر، وهو اقتراب الورقة من النار، فاقترن الاقتراب بالاحتراق لمرّات عديدة. واقتراب الورقة من النار يقابله في تجربة بافلوف دقّ الجرس أثناء تقديم الطعام، كما أنّ الاحتراق يقابله سيلان لعاب الكلب. وكما أنّ لعاب الكلب صار يسيل في المرّات اللاحقة لدى دقّ الجرس ودون رؤيته للطعام، فكذلك الأمر هنا، حيث صار يحصل لدينا العلم باحتراق الورقة لدى تحقيق

المنبّه الشرطي ـ وهو اقتراب الورقة من النار ـ حتّى في صورة عدم مشاهدة الاحتراق بالحسّ[١].

إذن ـ وبحسب المذهب السلوكي ـ فإنّ العلم باحتراق الورقة هو في الحقيقة عمليّة من عمليّات التنبيه الشرطي التي يمكن تفسيرها على أساس علمي، أي على أساس ميكانيكي وآلي في الإنسان، وهذا في الحقيقة تطويرٌ وتكميلٌ للمحاولة التي قام بها هيوم، غاية الأمر أنّها بيّنت هنا في إطار السلوكيّة الحديثة.

ونحن لا نريد الحديث حول أصل مذهب السلوكيّة ونقده، وإنّما نريد أن ندرس هذه المحاولة ضمن الإطار العامّ؛ لنرى إن كان من الممكن أن تنهض لتفسير العلم بالعلّيّة أم لا.

اعتراضان على محاولة هيوم:

تبدأ أوّل الأمر مع ديفيد هيوم في الاعتراض على ما ذكره، ثمّ نتحدّث عن إمكانيّة توجيه هذه الاعتراضات إلى ما ذكرته المدرسة السلوكيّة في تعبيرها عن تلك الفكرة. ولدينا في الحقيقة اعتراضان على ما ذكره هيوم حول العادة:

الاعتراض الأوّل: قلنا: إنّ هيوم قال بالعلّيّة بمفهومها العلمي بعد أن ألغى المنطق العقلي وشيّد مكانه المنطق التجريبي، وإنّه ذكر أنّ حصول العلم بالعلّيّة يرتكز على مجرّد الاعتياد على مشاهدة الباء لدى مشاهدة الألِف، فوجود التصديقَين في عالم النفس لمرّات عديدة واعتياد النفس على اجتماعهما يجعلها تستوحش من رؤية أحدهما دون الآخر، ولكي لا تستوحش، فإنّها إذا رأت

---

(١) لمزيد من الاطّلاع راجع: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٥١، التفسير الفسيولوجي للدليل الاستقرائي.

أحدهما توجِد الآخر، ولذلك فإنّها لدى رؤيتها اقتراب الورقة من النار تقوم بإيجاد تصديقٍ بالاحتراق.

وهنا نقول: إنّه لو كان مجرّد الاعتياد على اقتران أحدهما بالآخر هو الملاك في حصول العلم بالعلّيّة لما كان هناك فرقٌ بين ما لو كانت العلّة الأُخرى المفترضة للباء (التاء) موجودة بكثرة أو لم تكن كذلك؛ فإنّ العلم بالعلّيّة منوطٌ ـ بناءً على تفسير هيوم ـ بمقدار ما يتكرّر اقتران الألِف بالباء، ثماني مرّات أو عشر مرّات أو عشرين مرّة.. ولا علاقة على الإطلاق لمدى توفّر التاء في عالم الخارج. مع أنّنا نرى بوجداننا أنّ هناك فرقاً في حصول العلم بالعلّيّة بين ما إذا كان استناد الباء إلى التاء ـ ولو بالمعنى الذي يفهمه هو للاستناد ـ استناداً إلى علّة متوفّرة، وبين ما إذا كان استناداً إلى علّة غير متوفّرة.

وما نقوله هو: إنّ هذا الأمر لا يمكن تفسيره على أساس العادة المستندة إلى التكرار؛ لأنّ التكرار حاصلٌ في كلٍّ من الحالتين على حدٍّ واحد، فلا بدّ من أن تكون العمليّة مستندة إلى استنتاج عقلي حتّى يكون هناك فرقٌ بين حالة احتمال وجود تاءات كثيرة وبين حالة عدم ذلك.

الاعتراض الثاني: أنّ التصديقين اللذين اجتمعا مع بعضهما لمرّات عديدة ـ وهما التصديق بأنّ هذه الورقة اقتربت من النار، والتصديق بأنّ هذه الورقة احترقت بالنار ـ يستندان إلى الحسّ التجريبي الذي هو أساس العلم في المنطق التجريبي، وهما تصديقان بقضيّتين جزئيّتين؛ ففي كلّ مرّة من المرّات التي نجري فيها التجربة يكون التصديقان المذكوران تصديقين بقضيّتين جزئيّتين:

ففي المرّة الأُولى نصدّق بأنّ هذه الورقة اقتربت من النار، ونصدّق بأنّها احترقت. وفي المرّة الثانية كذلك نصدّق بأنّ هذه الورقة اقتربت من النار، ونصدّق بأنّها احترقت، وهكذا.. إلى حصول العادة.

فالتصديقان إذن على طول خطّ حصول العادة تصديقان بقضيّتين

جزئيّتين، يجتمعان بحيث تأنس النفس باجتماعهما وتستوحش من افتراقهما؛ ولذلك فإنّها ـ كما قلنا ـ تعمد إلى خلق الآخر وإيجاده إذا ما وجد الأوّل دونه. ولذلك إذا عمدنا إلى الورقة وقرّبناها من النار وأغمضنا أعيننا، حصل في نفسنا تصديقٌ باحتراقها، إلّا أنّ هذا التصديق تصديقٌ بقضيّة جزئيّة، وهي أنّ هذه الورقة احترقت.

ولكنّنا إذا أردنا الحديث عن القضيّة الحقيقيّة التي يؤخذ موضوعها مقدّراً ـ بخلاف القضيّة الجزئيّة التي يكون موضوعها صادقاً في الخارج ـ فالمسألة تختلف؛ لأنّنا في هذه الحالة نتحدّث عن أنّه «كلّما اقتربت ورقةٌ ـ مطلق ورقة، لا هذه الورقة ـ من النار، فإنّها تحترق». ومن الواضح أنّ التصديق المطروح في القضيّة الحقيقيّة يختلف عن سنخ التصديق الذي اعتادت النفس على إيجاده، وهو ـ على ما ذكرنا ـ تصديقٌ بقضيّة جزئيّة.

إذا اتّضح هذا الأمر، فحينئذٍ يكون إثبات أنّ العادة كافية في تفسير هذا التصديق ناشئاً من عدم الالتفات إلى المغايرة السنخيّة القائمة بين هذين التصديقين.

مع المدرسة السلوكيّة[1]:

وينبغي على السلوكيّة أن تتوقّف عند هذه الظاهرة؛ لأنّ التجارب التي قام بها بافلوف ـ والتي تعدّ المرتكز عند المدرسة السلوكيّة ـ تعتمد على إحلال دقّ الجرس محلّ الطعام. أمّا سيلان اللعاب فيبقى هو سيلان اللعاب، أي أنّ الاستجابة تبقى هي الاستجابة.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ ما اكتشفه بافلوف هو أنّ من الممكن أن نجعل دقّ

---

(١) راجع: الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ١٥٢، الموقف من التفسير الفسيولوجي.

الجرس بديلاً عن تقديم الطعام، بحيث يكون له نفس الأثر الذي كان لتقديم الطعام، وهو سيلان اللعاب، لا أنّ دقّ الجرس يحدث حالة غير حالة سيلان اللعاب، فهذا الأمر لم يظهر من مجموع تجارب المدرسة السلوكيّة ومن تجارب الإشراط الطبيعي التي تقوم عليها هذه المدرسة.

إذن: فالمحفوظ في تجارب المدرسة السلوكيّة هو الاستجابة، بحيث يقع التبديل في طرف المنبّه فقط. أمّا في ما نحن فيه، فالاستجابة مختلفة والمنبّه مفقود؛ لأنّه مأخوذ على نحو الفرض والتقدير، والاستجابة هنا حاصلة بنحو القضيّة الحقيقيّة لا بنحو القضيّة الجزئيّة، وهذا تطويرٌ للاستجابة من حدّها الخاصّ إلى حدّها الكلّي، وهذا ما لم تكشف عنه تجربة علميّة إلى يومنا هذا.

علماً بأنّ هذا التطوير من خصائص الفكر البشري الذي ليس مجرّد آلة تخضع لعمليّة ميكانيكيّة من قبيل سيلان لعاب الكلب، فهذا الفكر لا يجانس ما يحصل لدى الكلب عندما تتطوّر استجابته وسيلان لعابه من الاستجابة لتقديم الطعام إلى الاستجابة لدقّ الجرس، ولو كان الأمر كما ذكروا (لعلق في نصف بلعومهم)، وهم يعلمون أنّ التجربة لا تنهض بإثبات ذلك، أي التصديق على نحو القضيّة الحقيقيّة الكلّيّة، وكلّ كلام يدّعي ذلك فهو بمثابة كلام الأطفال في موضوعٍ من الموضوعات، حيث لا يقوم على برهان أو تجربة.

استرجاع النقاش مع هيوم والمدرسة السلوكيّة:

قلنا في البحث السابق: إنّ ما ذكره بعض الفلاسفة التجريبيّين في تفسير حصول العلم بالعلّيّة على أساس العادة لا يمكن له ـ بوضعه الفلسفي ـ أن يفي بتفسير ذلك، كما أنّه لا يفي بذلك بثوبه العلمي الذي قامت بتفصيله وخياطته المدرسة السلوكيّة في علم النفس اعتماداً على تجارب قام بها العالم الروسي بافلوف حول الإشراط وسراية الاستجابة من منبّه طبيعي إلى آخر شرطي.

وقد ذكرنا في مقام تفسير هذا الضعف : أنّ العادة تقوم على أساس الجمع بين تصديقين تأنس النفس باجتماعهما وتستوحش من افتراقهما ، ولذلك تعمد إلى إيجاد أحدهما عند فقد الآخر .

وقد قلنا : إنّ هذين التصديقين تصديقان بقضيّتين جزئيّتين ؛ وذلك باعتبار أنّ الأساس الحسّي للعلم لا يمكن أن ينتج سوى قضيّة جزئيّة ؛ إذ أنّ التكرّر ـ الذي هو منشأ العادة ـ هو تكرّر اجتماع قضيّتين جزئيّتين . أمّا العلم على نهج القضيّة الحقيقيّة ـ أو بحسب تعبيرهم : على مستوى القانون العلمي ـ فلا يمكن الحصول عليه من خلال التجربة ، كما لا يمكن الحصول عليه من خلال التجارب التي قام بها بافلوف بتسريته الإشراط من المنبّه الطبيعي إلى المنبّه الشرطي ، وغاية ما توصّلت إليه هذه التجارب هو جعل غير المنبّه منبّهاً ، ولكنّها لم تقدّم شيئاً في طرف الاستجابة ، التي بقيت على حالها ولم تطلها يد التغيير . فما توصّل إليه بافلوف هو أنّ سيلان اللعاب الذي كان استجابةً لتقديم الطعام يمكن أن يكون استجابة لمنبّه آخر هو دقّ الجرس تمّ إشراطه بالمنبّه الطبيعي المتقدّم .

وهذا ـ كما قلنا ـ مختلف عمّا نحن فيه ؛ فإنّ الاستجابة الحاصلة بالتجربة عبارة عن قضيّة جزئيّة ، وما نبحث عنه ونريد تفسيره عبارة عن قضيّة كلّيّة ؛ فالاختلاف إذن حاصلٌ في طرف الاستجابة . ولهذا يعجز ما ذكرته المدرسة السلوكيّة عن تفسير حصول العلم بالعلّيّة .

معنى آخر لحصول العلم بالعلّيّة من خلال العادة :

نعم ، يمكن أن يقال في مقام استفادة حصول العلم بالعلّيّة من خلال العادة : إنّ الحاصل من إيجاد الألِف في المرّة الأُولى وترتّب الباء هو العلم بعلّيّة الألِف للباء على نحو القانون العامّ . ثمّ يتكرّر ذلك في التجربة الثانية والثالثة وهكذا .. ففي هذا الفرض يمكن القول : إنّ النفس تعتاد على العلم بالعلّيّة

وبالقانون العامّ لدى رؤيتها الاقتران وتكرّر ذلك.

والحقيقة أنّ هذا التصوير يفترض أساساً آخر لحصول العلم بالعلّيّة غير أساس العادة الذي نحن بصدد الحديث عنه؛ فقد فرض حصول هذا الاعتقاد في مرتبة سابقة على حدّ التكرار، ولكنّ هذا الاعتقاد ليس قائماً على أساس منطقي وإنّما على أساس وهمي؛ إذ قبل أن تحصل العادة ويحصل العلم بالعلّيّة بسبب التكرار، نسأل عن منشأ العلم بالعلّيّة في المرّة الأُولى وقبل تكرار التجربة.

ومن الواضح أنّ البيان الذي تقدّم في المحاولة السابقة لتفسير حصول العلم بالعلّيّة على أساس العادة لا يفي للإجابة عن هذا التساؤل؛ لأنّ المفروض في هذه المحاولة والمفروغ عنه هو حصول العادة الناجمة عن تكرار التجربة، في حين نسأل عن سبب حصول العلم بالعلّيّة لدى إجراء التجربة الأُولى.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ العادة التي تتحدّث عنها تقع في طول السرّ الذي يقف وراء حصول العلم بالعلّيّة، لا أنّها هي السبب والسرّ وراء حصول هذا العلم.

-٣-

تفسير المنطق الذاتي

وهذا التفسير يمكن استفادته ممّا ذكرناه في بحث علم الأُصول عند تعرّضنا لمسألة الأخباريّين، فقد قلنا هناك[1]: إنّ لدى الإنسان مجموعة من

---

(١) راجع ما ذكره ﷺ في دورته الأُصوليّة الأُولى قبل إلقاء هذه المحاضرات في: جواهر الأُصول: ١٩٥ ـ ٢٠٥؛ وراجع ما ذكره ﷺ في دورته الأُصوليّة الثانية بعد طباعة (الأُسس المنطقيّة للاستقراء) في: بحوث في علم الأُصول ٤: ١١٩ وما بعد، ولم نعثر على تعبيره بـ (القريحة) في تقريرات دورتيه الأُصوليّتين الأُولى والثانية.

البراهين مدركة بالعقل الأوّل، ولديه براهين أخرى مدركة بالعقل الثـاني. وإلى جانب هذه البراهين هناك معلومات لا يمكن أن نقول: إنّها مدركة بالعقل الأوّل ولا بالعقل الثاني، وعبّرنا عنها هناك أنّها مدركة بالقريحة.

وهناك ذكرنا أنّ السبب في عدم كونها مدركة بالعقل الأوّل هو أنّ ثبوت المحمول فيها للموضوع ليس ثبوتاً ذاتيّاً وأوّليّاً، وهذا ممّا يختلف الناس فيه، مع أنّ مقتضى كونه من العقل الأوّل أن لا يقع محلّاً للخلاف بينهم.

أمّا عدم كونها من مدركات العقل الثاني؛ فلأنّ العقل الثاني متقوّم بـالحدّ الوسط، وهو غير متعيّن في المقام.

لهذا وذاك قلنا: إنّ القضايا التي تكون من هذا القبيل يحصل العلم بها نتيجةً للقريحة الناشئة من طريقة كلّ إنسان في التفكير ومنهجه في الاسـتنتاج وسـير الفكر من المبادئ إلى المطالب ومن هذه المطالب إلى مبادئ. إنّ هذه الحركة من المبادئ إلى المطالب وبالعكس تختلف بين إنسان وآخـر مـن نـاحية الطـبيعة والمنهج والخصوصيّات؛ فهذه القريحة قد تدفع بإنسانٍ إلى الاعتقاد بثبوت شيءٍ لشيء نتيجة وجود همزة وصل وعلاقة بين الشيئين، وإن لم تـتبيّن لديـه هـذه العلاقة على نحو التفصيل. وهذا الاعتقاد قد ينجم عن القريحة، لا عـن عـلمه التفصيلي بالعلاقة التي تربط بينهما. كما أنّ من الممكن ثبوت شيء لآخر نتيجة حدٍّ أوسط غير متعيّن لديه..

ومن هنا نجد اختلاف الناس في ما يتعلّق بهذا النوع مـن البـراهـين مـع افتراض اتّفاقهم ضمن دائرة العقل الأوّل، ومع افتراض عدم وجود غفلة أو ذهول أو قصور في تصوّر الموضوعات أو المحمولات:

فبعض الفلاسفة مثلاً يذهب إلى صحّة البرهان الفلاني، بينما لا يـصحّحه آخر، ويكون اختلافهما في التصحيح ناجماً عن اختلاف في القرائـح، النـاجم

بدوره عن اختلاف في ذبذبة الفكر بين حدّ المبادئ وبين حدّ المطالب. ولهذا نجد أنّ النزاع في البحث الفلسفي قد لا يرتفع في كثيرٍ من الأحيان، بخلاف ما عليه الحال في البحث الرياضي. ولو أحضرنا اثنين من كبار الفلاسفة وجمعناهما للبحث في قضيّة من القضايا من الصبح إلى الليل، فقد لا يصلان إلى حلّ مشترك، ومن الممكن أنّه لو طال بهما العمر آلاف السنين لما اتّفقا ولبقي كلٌّ منهما على عدم إيمانه بما يطرحه الآخر.

ولنأخذ على ذلك مثالاً: فلو قال أحدهما في مقام البرهنة على امتناع التسلسل: إنّ أيّ عددٍ نضع يدنا عليه في السلسلة غير المتناهية فهو متناهٍ، وهذا حكمٌ على نحو العامّ الاستغراقي، وهو يستلزم حكماً آخر على نحو العامّ المجموعي، وهو أنّ المجموع متناهٍ، فإذا كان أيّ عدد نضع يدنا عليه من هذه السلسلة متناهياً، للزم منه أن يكون المجموع متناهياً. ويجيبه الآخر بأنّه لا يدرك ملازمةً بين صدق الحكم على نحو العموم الاستغراقي وبين صدق الحكم على نحو العموم المجموعي، ويبقى هذا يصرُّ على الملازمة وذاك ينكر.

وهذه الدعاوى ليس مردّها إلى العقل الأوّل عندما يتساوى فيها الطرفان، كما أنّها ليست من قضايا العقل الثاني بالمعنى البرهاني حتّى يقال بوجود حدّ أوسط وإرجاعها إلى قضايا العقل الأوّل، وإنّما مردّ الاختلاف إلى اختلاف حاصلٍ في القرائح.

إلى هنا خلاصة ما ذكرناه في بحث الأصول لدى تعرّضنا لكلام الأخباريّين.

وعلى ضوء ما كنّا نقوله هناك، نثير تساؤلاً حول إمكانيّة تفسير حصول العلم بالعلّيّة على أساس القريحة، بأن نقول: إنّ الإنسان يحصل لديه العلم بعلّيّة الألِف للباء عند تكرّر اقترانها بها لمرّات عديدة بواسطة حاسّة الشمّ، وإذا سألته

عن سبب علمه هذا يجيبك بأنّه لا يعرف، إلّا أنّ معلوماته السابقة تشير له إلى أنّ الألِف علّة للباء، تماماً كما شعر ذلك الفيلسوف الذي تحدّثنا عنه بأنّ صدق العامّ الاستغراقي يستلزم صدق العامّ المجموعي.

وهذه المحاولة في الحقيقة محاولة لإرجاع العلم بالعلّيّة إلى العقل الأوّل والعقل الثاني إرجاعاً إجماليّاً غامضاً مبهماً، وهو من هذه الناحية يتعارض مع غرضنا في إرجاعه إلى العقل الأوّل أو الثاني إرجاعاً موضوعيّاً.

وهنا لا بدّ من ملاحظة أمرين:

الأمر الأوّل: أنّنا عدلنا عن فكرة القريحة وإدخالها في صناعة البرهان، بمعنى أنّنا الآن لا نتصوّر قضيّة يدركها العقل على صعيد البرهان دون أن يرجع ذلك إلى العقل الأوّل أو الثاني أو الوهم؛ وذلك لأنّ ثبوت المحمول للموضوع في هذه القضيّة إمّا أن يكون في نظر القوّة المدركة لثبوت ذلك المحمول للموضوع بلا واسطة، وإمّا أن يكون ثبوته باعتبار الواسطة:

أ ـ فإن كان ثبوته بلا واسطة، فهو إمّا من العقل الأوّل وإمّا من الوهم.

ب ـ وإن كان ثبوته بواسطة، فهذه الواسطة يمكن أن تكون إمّا حدّاً أوسط معلوليّاً وإمّا علّيّاً، وبتعبير آخر: إمّا على نحو البرهان الإنّي ـ بمعنى كونها واسطة في علمنا بثبوت المحمول للموضوع ـ وإمّا على نحو البرهان اللمّي.

وعلى الثاني يكون إدراكنا لثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع على أساس إدراك ثبوت ما هو علّة له، أي أنّ إدراكنا لثبوت الباء للألِف مستندٌ إلى إدراكنا لثبوت ما هو علّة للباء للألِف، بمعنى أنّ موضوع الباء محمولٌ للألِف على طريقة البرهان اللمّي لا الإنّي.

عندئذٍ يقال: إنّ الواسطة التي ببركتها أدركنا ثبوت الباء للألِف:

إن كانت معلومةً لدينا، فهذا يرجع إلى العقل الثاني وليس إلى شيء آخر في قباله.

وإن لم تكن كذلك وكانت مبيّنة بعنوان ما هو موضوعٌ للباء ومحمولٌ للألِف فحسب، وقيل: إنّ القطع انصبّ على هذا العنوان الإجمالي، قلنا: إنّه لا يعقل أن يكون هذا العنوان محمولاً أوّليّاً ذاتيّاً للألِف؛ لأنّ عنوان موضوع الباء ـ بما هو موضوعٌ للباء ـ إنّما هو عنوانٌ انتزاعي من واقع موضوع الباء، وليس عنواناً أوّليّاً. وهذا العنوان عبارة عن عنوان ثانوي للمحمول الأوّلي.

وإذا لم يكن ممكناً أن ينتسب إلى باب العقل الأوّل، ننتقل إلى السؤال عن هذا المحمول الثانوي الذي ليس محمولاً أوّليّاً ولا ذاتيّاً للألِف: كيف أدركنا ثبوته لها من دون معجزةٍ أو إلهام؟ فإن أدركنا ثبوته للألِف بتوسّط إدراك ثبوت المحمول الأوّلي ـ يعني بتوسّط إدراك ثبوت واقع موضوع الباء للألِف ـ وأدركنا عنوان ثبوت موضوع الباء للألِف، فهذا يعني أنّنا رجعنا إلى العقل الأوّل، وعدنا إلى المشكلة.

ولهذا لا يمكن تصوّر حصول هذه القضيّة في العقل البشري إلّا برجوعها إلى العقل الأوّل أو الثاني أو الوهم، وإلّا لزم التسلسل.

وإذا فرض عدم إمكان رجوعها إلى العقل الأوّل أو الثاني، فلا يبقى سوى رجوعها إلى الوهم، وعندها ينبغي أن يقال: إنّ القضيّة ناشئة من الوهم لا من القريحة.

وهذا هو وجهُ عدولنا عن فكرة إدخال القريحة في عالم البرهان.

الأمر الثاني: أنّنا إذا سلّمنا بمثل هذه القريحة في عالم البرهان، فهي على كلّ حال غير مجدية في المقام؛ لأنّ دعوى حصول العلم الإجمالي الناشئ من هذه القريحة ـ وبحسب مباني الشيخ الرئيس ـ إمّا أن يكون بملاك المانعيّة وإمّا

بملاك فقدان واحدٍ منها على ما ذكرناه مراراً. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ جملةً من الإشكالات السابقة تتوجّه إلى المقام، إضافةً إلى انقطاع الصلة وإلى [الهوّة] الفاصلة بين عالم القضايا الوجوديّة وبين عالم القضايا الشرطيّة، بحيث لا نحتمل أن تكون القضايا الشرطيّة تستبطن حدّاً أوسط غاب عن نظرنا لإثبات القضايا الوجوديّة بحسب الخارج.

وهذا المطلب كنّا نحتمله في نفس قضايا العالم الشرطيّة، بمعنى أن تكون قضيّة من القضايا الشرطيّة تثبت موضوعها لمحمولها أو جزاءها لمقدّمها اعتماداً على قضيّة أُخرى من القضايا الشرطيّة التي لا نستحضرها بالفعل، أي أنّنا كنّا نحتمل ثبوت حدٍّ أوسط من قضيّة شرطيّة لقضيّة شرطيّة أُخرى.

إلّا أنّ احتمال أن تكون بعض القضايا الشرطيّة المعلّقة بين الأرض والسماء حدّاً أوسط لثبوت قضيّة تنجيزيّة احتمالٌ غير موجود في نفسه، إلّا إذا قلنا: إنّ من جملة القضايا المعلّقة بين الأرض والسماء قضيّة الشيخ الرئيس حول استحالة الاتّفاق الدائمي؛ إذ من الممكن عندئذٍ استنباط هذه القضيّة الوجوديّة منها، ولكنّنا لا نحتمل أن تكون صالحة لتكوين حدٍّ أوسط لحصول العلم بهذه القضيّة التنجيزيّة الخارجيّة.

هذا تمام الكلام في التفسير الثالث لحصول العلم بالعلّيّة مع إبطاله.

والحمد لله ربّ العالمين.

محاضرات تأسيسيّة

٢

شبكة الملكيّات في الفقه الإسلامي

(رمضان المبارك /١٣٨٧هـ)

شبكة الملكيّات في الفقه الإسلامي

مدخل إلى الحقّ والملك والحكم :

الحقّ ، الملك ، الحكم ، العهدة ، الذمّة ، الدَّين ، الضمان ، المال : مفاهيم أساسيّة ومقولات رئيسة في فقه المعاملات ، وهي مفاهيم ارتكازيّة عقلائيّة اتّفقت لها أسباب عقلائيّة وآثار عقلائيّة ارتكازيّة من ناحية الشرع . ولهذا لا بدّ بصورة أساسيّة من تحديد هذه المفاهيم وتوضيح مصاديقها ؛ كي لا يشتبه مفهوم بآخر ، كما يتّفق في كثير من الأحيان في كلمات الفقهاء أن يقع الاشتباه أو الاختلاف بين العهدة والذمّة ، أو بين الذمّة والضمان ، أو بين الحقّ والحكم ، أو بين الملك والحقّ ، ونحو ذلك من الاختلافات الناشئة من عدم تميّز هذه الأُمور ، كلّ واحد منها عن الآخر ، وهذا الاشتباه يؤدّي ـ تلقائيّاً ـ إلى إسراء حكم أحدها إلى الآخر ، فتعطى الذمّة حكم العهدة ، أو بالعكس ، أو الضمان حكم الذمّة ، أو الحقّ حكم الملك ، أو الملك حكم الحقّ ، وهكذا .

من هنا ، لا بدّ من تحديد هذه المقولات والمفاهيم الأساسيّة في فقه المعاملات ، بحيث ينضبط كلّ واحد منها في قبال الآخر ، وهذا النحوُ تفصيلٌ خارج عن عهدة هذا البحث ، لكنّنا نستعرض ـ بنحو الإشارة ـ ما يناسب هذا الغرض ، وعنوان بحثنا هو الفرق بين الحقّ والحكم والملك .

ونحن نعرف بنحو القضيّة المجملة ـ قبل الدخول في البحث ـ أنّ الحق يتميّز عن الحكم والملك بكونه موضوعاً لجواز الإسقاط، بخلاف الحكم والملك، فإنّه لا يجوز إسقاطهما.

وهذا البحث عقد في كلمات الفقهاء لتحقيق موضوع هذا الفرق الثابت إجمالاً بين الحقّ والملك والحكم، وهذا التحديد الذي يراد من هذا البحث:

أ ـ تارةً: يراد بمعنى تحصيل معرّف وعنوان إجمالي في التشريعات التي تكون قابلةً للإسقاط في مقابل ما لا يكون قابلاً له من الأحكام. والمقصود من تحصيل هذا العنوان والمعرّف إلقاؤه إلى متعلّم فنّ الفقه؛ لكي يستطيع تطبيقه على موارده، فيعرّف بهذا العنوان الإجمالي: هو كلّ تشريع مرتبطٍ بالأموال قابل للإسقاط، وأمّا إذا كان مربوطاً بغيرها، فلا يكون قابلاً له.

ويراد من هذا الكلام العامّ تحصيل معرّف إجمالي للأدلّة التي تدلّ على سقوطه بالإسقاط؛ لكي يطبّقها على مواردها، بلا حاجة إلى تتبّع كلّ الموارد. وهذا الغرض لا يحقّق أثراً بالنسبة إلى عمليّة الاستنباط، وإنّما هو غرض تنظيمي لمعطيات عمليّة الاستنباط نفسها، بحيث نعرف أنّ هذا التشريع سيسقط بالإسقاط، وذلك لا يسقط به، فننتزع عنواناً معرّفاً يعرّف هذه التشريعات التي ستسقط بالإسقاط، ونعطي هذا العنوان المعرّف بيد الآخر لأجل أن يصدّقه، فهو تنظيم لنتائج عمليّة الاستنباط، لا أنّ له دخلاً فيها.

ب ـ وأُخرى: يفرض أنّ الغرض من هذا البحث ليس فقط تنظيم معطيات عمليّة الاستنباط ونتائجها، بل يراد منه التأثير عليها نفسها؛ وذلك بأن نفرض أنّنا نستوحي من الأدلّة نفسها التي دلّت على أنّ التشريع الفلاني سيسقط بالإسقاط النكتةَ المشتركةَ التي إذا اقترنت بالتشريع سقط بالإسقاط، فهل هناك نكتة مشتركة ما بين تمام هذه التشريعات التي دلّت الأدلّة التفصيليّة على أنّها

تسقط بالإسقاط، بحيث نستكشف كونها ملاك السقوط المذكور؟! وهذا ما يسمّى في كلمات العلماء بالاستقراء.

وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة، فستكون النتائج مؤثّرةً في تطبيق هذا الحكم على بعضٍ آخر من الأفراد التي لم يرد دليلٌ على سقوطها بالإسقاط؛ إذ أنّنا إذا فرضنا أنّ النكتة الثابتة بالاستقراء ـ كاستقراء الخيار وغيره ـ توجد في أرش العيب أيضاً، وفرضنا أنّ الاستقراء قطعيّ، فسوف يسري هذا الحكم أيضاً إلى الأرش، فيقال: إنّ الأرش أيضاً يسقط بالإسقاط.

لكن حيث لا بدّ أن يكون مثل هذا الاستقراء قطعيّاً، فلا يكتفى فيه بمجرّد الظنّ، فقد لا يحصل مثل هذا الاستقراء القطعي بملاحظة تمام الأدلّة، فضلاً عمّا إذا وجد ما يخرم النكتة في موردٍ أو موردين دلّت الأدلّة على عدم السقوط بالإسقاط فيهما، رغم وجود النكتة والملاك فيهما، فينخرم حينئذٍ الاستقراء، ويخرج عن كونه استقراءً قطعيّاً، ممّا يضع هذا الدليل في معرض السقوط والتلاشي.

ج ـ وثالثةً: نطرح غرض البحث بنحوٍ يكون مؤثّراً في عمليّة الاستنباط دون لحوق الضرر بالانخرام في موردٍ أو موردين، بمعنى أنّه لو انخرم في مورد أو موردين أو أزيد، يكون هذا الانخرام تخصيصاً في النكتة، لا موجباً لانكشاف بطلانها في نفسها، وذلك بأن يقال ـ كما أشرنا في أوّل البحث ـ: إنّ التمييز بين التشريعات وكون بعضها قابلاً للإسقاط وبعضها الآخر غير قابل له ليس أمراً تأسيسيّاً من قبل الشارع، وإنّما هو شائع في سائر الشرائع والقوانين أو الأحكام العقلائيّة؛ فكلّ المجتمعات العقلائيّة تبني على هذه القسمة في تشريعاتها، أي جعل بعض التشريعات قابلةً للإسقاط دون بعضها الآخر.

إذن: فهذه القابليّة للإسقاط ـ إثباتاً ونفياً ـ تندرج في واقع أمرها في الأحكام الممضاة من قبل الشارع، لا الأحكام المؤسّسة، أي تلك الأحكام ذات الجذور العقلائيّة الارتكازيّة.

ومؤدّى هذا الكلام إخضاع الارتكاز العقلائي للفحص والفلسفة والتحليل؛ لنرى ما هو الضابط في هذا الارتكاز العقلائي الذي تقوم عليه مسألة السقوط بالإسقاط أو عدمها: فإذا استكشفنا ـ بحسب الارتكاز العقلائي ـ ما به يكون الحقّ حقّاً أو يكون قابلاً للإسقاط، وما به يكون الحكم حكماً وغير قابل للإسقاط، فحينئذٍ ـ بعد فرض إمضاء هذا الارتكاز والسيرة العقلائيّة من قبل الشارع على حدّ سائر الارتكازات والسير العقلائيّة ـ يصحّ ذلك قاعدةً في نفسه، وهو أنّ كلّ تشريع وجدت فيه تلك النكتة يكون قابلاً للإسقاط، وكلّ تشريع لا تتوافر فيه تلك النكتة، بل تتوافر فيه نكتة الحكميّة، لا يكون قابلاً له. ولو فرض انخرام القاعدة في مورد أو موردين، يكون ذلك من باب الردع عن السيرة والارتكاز العقلائيين، مع لزوم الرجوع إلى هذا الارتكاز في سائر الموارد الأُخرى.

بل يمكن أن يقال: إنّ هذا الارتكاز العقلائي ـ بقطع النظر عن الاستدلال بالسيرة العقلائيّة بما هي سيرة عقلائيّة ـ يغدو أساساً لتكوّن ظهورٍ في الأدلّة اللفظيّة، على النحو الذي بيّنّاه مراراً في الفقه؛ حيث قلنا: إنّ كثيراً من الظهورات في الأدلّة اللفظيّة إنّما هو حصيلة الارتكازات الاجتماعيّة لا الأوضاع اللغويّة القاموسيّة؛ فهذه الارتكازات الموجودة عند العقلاء ـ كالذي نحن فيه ـ يوجب انعقاد ظهور في الدليل نفسه على نحو يكون قابلاً للإسقاط أو لا، فإذا فرض أنّ التشريع الذي دلّ عليه الدليل كان من تلك التشريعات الحقّيّة بحسب

الارتكاز العقلائي، فلا يبقى له إطلاق لما بعد الإسقاط، فيكون هذا الارتكاز العقلائي بمثابة القرينة المتّصلة، فكأنّه يقول: له حقّ الخيار ما لم يسقط؛ فإنّه حينما يقول: «إن شاء فسخ وإن شاء لم يفسخ»، و«المتبايعان بالخيار إلى ثلاثة أيّام»، فإنّه لا يحتاج إلى إضافة جملة: «ما لم يسقط»، بل حينما يقول: «هو بالخيار» مع ضمّ الارتكاز العقلائي القاضي بأنّ الخيار واجد لتلك النكتة التي بها يكون التشريع حقّاً ويكون بها قابلاً للإسقاط، يكون ذلك كالقرينة المتّصلة على تفسيره، بخلاف ما إذا فرض الارتكاز مختلفاً؛ فإنّ الإطلاق يبقى على حاله.

وهذا تقريب ثانٍ غير الأوّل، يتّفق معه في النتيجة ويختلف عنه في الآثار.

وعليه: فالإمضاء يكون ضمن حدود هذا الارتكاز وشؤونه؛ فلا بدّ من الرجوع إلى هذا الارتكاز في فهم حدوده وشؤونه.

وأمّا إذا فرضنا أنّ هذا الارتكاز لم يثبت إمضاؤه من قبل الشارع، وإنّما أوجد ظهوراً في الدليل اللفظي، فهنا نرفع اليد عن إطلاق الدليل بعد الإسقاط، فكأنّ الشارع حينما قال بالخيار، لم يطلق كلامه لما بعد الإسقاط.

إلّا أنّ مثل هذا لا يكون دليلاً على عدم وجود الخيار بعد الإسقاط؛ لأنّ الارتكاز العقلائي أوجب عدم انعقاد إطلاق في اللفظ، إلّا أن يقال: إنّ الشارع قد اعتمد على هذا الارتكاز في مقام التقييد، أي أنّ هذا الارتكاز كان بنحوٍ من الوضوح والجلاء في الأذهان العقلائيّة، بحيث إنّه لم يكن مانعاً عن انعقاد مقدّمات الحكمة فحسب، بل لقد اعتمد عليه المولى في مقام التقييد، وهو تعبير آخر عن إمضائه وعدم ردعه عنه.

وهذا هو الذي ينبغي أن يثار الحديث عنه هنا؛ حيث يُقطع النظر عن الأدلّة

اللفظيّة، ويركّز على البناءات العقلائيّة المركوزة في الموضوع، ثمّ تحليل نكتة الارتكاز لإعطائها الشرعيّة:

أ ـ إمّا عن طريق الاستدلال بالسيرة العقلائيّة والإمضاء من قبل الشارع من باب عدم الردع، فيصبح هذا أصلاً ما لم يُردع عنه بردع خاصّ في مورد مخصوص.

ب ـ وإمّا من باب أنّ هذا الارتكاز يوجب ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ انعقاد ظهورات سياقيّة اجتماعيّة داخل الأدلّة اللفظيّة نفسها.

وبهذا يلزم الأخذ بهذه الظهورات طبقاً لهذين البيانين.

نظريّة السيّد الأستاذ في الفرق بين الحكم والحقّ:

إلّا أنّ السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه)(1) لم يرَ فرقاً بين التشريعات والقوانين بقطع النظر عن مسألة قابليّة بعض الحقوق للإسقاط وعدم قابليّة بعضها الآخر له، بمعنى أنّ التشريعات القابلة للإسقاط وتلك غير القابلة له لا تتميّز عن بعضها عنده سوى بهذا الحكم عينه، أي قابليّة الإسقاط حيناً وعدمها حيناً آخر.

ولمّا لم يرَ تمييزاً يتخطّى نفس الاختلاف المذكور، لم يكن هناك معنى عنده للبحث في الفرق ما بين الحق والحكم؛ لأنّ حقّيّة التشريع أو حكميّته في طول قابليّة الإسقاط وعدمها، فلا بدّ من الرجوع في كلّ تشريع إلى دليله؛ ليُرى هل يقبل الإسقاط أم يأباه؟ فإن كان قابلاً له سمّيناه حقّاً، وإلا سُمّي حكماً.

وذهب السيّد الأُستاذ إلى وضع هذا الاصطلاح فيما بعد بغية الإشارة لما هو قابل للإسقاط، كأنّهم سمّوا ما هو قابلٌ له بالحقّ، تمييزاً له عمّا لا يقبله.

---

(1) مصباح الفقاهة ٢: ٤٥ ـ ٤٨.

وبما ذكرنا، ظهر أنّ البحث على هذا المستوى بهذه الصورة له مجال واسع؛ لأنّ هذا الحكم ليس حكماً تأسيسيّاً من قبَل الشارع، بل إمضائي؛ فلا بدّ من النظر إلى النكتة الممضاة في المقام في المرتبة السابقة.

ويمكننا أن نستفيد من بعض الأدلّة الشرعيّة إمضاء هذا الارتكاز العقلائي أيضاً وإمضاء كبرى أنّ الحقّ في المقام قابل للإسقاط، بحيث يفرض أنّ قابليّته له من شؤون الحقّيّة، لا أنّ الحقّيّة من شؤون هذه القابليّة.

وذلك مثل ما ورد في صحيحة محمّد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام في كتاب القصاص والديات، قال: «قلت له: رجلٌ جنى إليّ[1]، أعفو عنه أو أرفعه إلى السلطان؟ قال: هو حقّك، إن عفوتَ عنه فحسن، وإن رفعته إلى الإمام فإنّما طلبت بحقّك، وكيف لك بالإمام؟!»[2].

فإنّ ظاهر قوله: «إن عفوت فحسن، وإن..» أنّه بيان لحقّه وتفريع مبنيّ على هذا الحقّ. فحينئذٍ: إن شئت تعفو، وإلّا فاشكه إلى السلطان.

وظاهر هذا التفريع أنّ الإسقاط من شؤون الحقّيّة، فيكون الإمام قد بيّن الصغرى في المقام، وأمّا الكبرى ـ وهي أنّ كلّ حقّ قابل للإسقاط ـ فأحالها إلى الارتكاز العقلائي والفهم العرفي كما هي الحال في كثير من التعليلات، من قبيل قوله: «العمري وابنه ثقتان»[3]، أو قوله: «آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟!»[4] و.. فهذا بيان للصغرى، وأمّا الكبرى ـ وهي أنّ كلّ ثقة تُؤخذ

---

(١) في المصدر: «عليّ».

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٨، الباب ١٧ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامّة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، الحديث ٣٣.

عنه معالم الدِّين ـ فهي حقيقة ارتكازيّة وعقلائيّة؛ ولهذا استغني عن بيانها في المقام.

إذن: فهذه الصحيحة بنفسها دالّة على أنّ الكبرى ـ بوجودها العقلائي والارتكازي ـ منظورةٌ للشارع وممضاة منه.

هذا كلّه في تحرير المسألة، والمسألة مرتّبة على مقدّمات وتنبيهات، فيقع الكلام في فصول ثلاثة:

الأوّل: مقدّمات المسألة.

والثاني: أصل المسألة.

والثالث: تنبيهات المسألة[١].

---

(١) ولم تسنح الفرصة للسيّد الشهيد ﵀ سوى ببحث الفصل الأوّل.

الفصل الأوّل
مقدّمات البحث

ـ ١ ـ
المقدّمة الأُولى
تحليل شبكة الملكيّات في الارتكاز العقلائي

ونستعرض فيها استعراضاً تحليليّاً شبكة السلطنات والملكيّات والحقوق الثابتة بحسب الارتكاز العقلائي الممضى شرعاً، على ما أشرنا إليه آنفاً.

لكن وعلى سبيل التمهيد لذلك، نستعرض ما ذكره الأساتذة في المقام، من تقسيم الملكيّة إلى أقسام متعدّدة؛ لنصل من خلال ذلك إلى السبيل الذي نراه هنا؛ فقد سلك الفقهاء في البحث مسلك تقسيمها بحسب طبيعتها وهويّتها، بدلاً من استعراضها بحسب تسلسلها وترابطها وتفرّع بعضها على بعض.

معاني الملكيّة وتقسيماتها في الموروث الفقهي:

ذكر السيّد الأستاذ (مدّ ظلّه) ـ تبعاً للمحقّق الإصفهاني ﷺ[1] وغيره ـ أنّ الملكيّة ذات معانٍ أربعة:

المعنى الأوّل: الملكيّة الحقيقيّة الثابتة لله تعالى بالنسبة إلى عباده، بل بالنسبة إلى تمام عالم الإمكان.

---

(١) مصباح الفقاهة ٢: ٢٠؛ حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ١: ١٧.

وهذه الملكيّة ليست ملكيّةً اعتباريّة أو تشريعيّة، بل هي ملكيّة حقيقيّة، مرجعها إلى الإحاطة والقيمومة التكوينيّة من قِبله تبارك وتعالى، وإلى الافتقار الذاتي لموجودات عالم الإمكان، وهذا الافتقار الذاتي مساوقٌ لتعلّقها وارتباطها بساحة الواجب سبحانه وتعالى.

المعنى الثاني: الملكيّة الحقيقيّة أيضاً، ولكن بنحو أدنى وأضعف من الملكيّة الأُولى، وهي ملكيّة الإنسان لنفسه وذمّته وأعماله وشؤونه وهيئاته المتّصلة به؛ فإنّ الإنسان مالكٌ لهذه الأُمور.

وهذه الملكيّة ليست أمراً اعتباريّاً أو مجعولاً على حدّ ملكيّة الإنسان للأموال الخارجيّة، بل هي أثرٌ واقعيّ حقيقيٌّ ثابت بقطع النظر عن الجعل والاعتبار والتشريع؛ فالإنسان مسلّطٌ ـ بحسب طبعه ـ على نفسه وعلى فعله وذمّته، وهذه السلطنة التكوينيّة هي حقيقة هذه الملكيّة وروحها.

أمّا ما يُقال من أنّ الحرّ لا يملك عمله، فينبغي أن يراد به عدم ملكيّته له بالملكيّة الاعتباريّة على حدّ مالكيّة المستأجر لعمل الأجير، أو على حدّ مالكيّة المولى لعمل عبده، لا على حدّ هذا النحو من المالكيّة، وإلّا فهذا النحو من السلطنة والمالكيّة ثابت للإنسان بالإضافة إلى ذاته وأعماله وأفعاله بلا حاجةٍ إلى جعلٍ خارجي، ومن هنا تترتّب عليه آثار الملكيّة؛ فيجوز جعله عوضاً ومعوّضاً في باب الإجارة أو في باب البيع على مناسبات المقامات، مع اشتراطها فيها، وليس ذلك إلّا لتحقّق الملكيّة بهذا المعنى الواقعي، غير المحتاج إلى الجعل والاعتبار.

المعنى الثالث: الملكيّة المقوليّة، أي ما يسمّى في لسان الفلاسفة بمقولة الجدة؛ فإنّهم بعدما زعموا أنّ المقولات العرضيّة تسع، اعتبروا مقولة الملك أو

الجدة أحدها، ومثّلوا لذلك بالتقمّص والتعمّم والتختّم ونحو ذلك[١].

وهذا أيضاً فردٌ حقيقيّ من الملكيّة، تكوينيّ وثابت بقطع النظر عن الجعل والتشريع والاعتبار، على حدّ سائر المقولات الحقيقيّة الأُخرى.

المعنى الرابع: الملكيّة الاعتباريّة، وهي الملكيّة التي تُجعل للإنسان بالنسبة إلى الأموال الخارجيّة ونحو ذلك، وهي ملكيّة غير حقيقيّة تختلف عن الملكيّات الثلاث السابقة.

وبعد ذلك، صار الفقهاء إلى بحث نوعيّة الملكيّة الثابتة في المعنى الرابع: أَهِي أمرٌ حقيقي أم اعتباري جعلي؟! وأدّى بهم ذلك إلى البرهنة على جعليّته واعتباره في مقابل الملكيّات الحقيقيّة.

وبعد ذلك وردوا بحثاً آخر في أنّ هذه الملكيّة الجعليّة مجعولةٌ بالاستقلال أم منتزعة من مجعول آخر بالاستقلال كالأحكام التكليفيّة؟! وهذا ما سنستعرضه نقطةً نقطة.

١ ـ الملكيّة الإلهيّة الحقيقيّة:

أمّا المعنى الأوّل، وهو ملكيّة الله تعالى للعباد ـ بل لعالم الإمكان بتمامه ـ والمُرجَعة إلى الإحاطة والقيمومة، وما يسمّى في لسانهم بـ(الإضافة الإشراقيّة)[٢]، فلا ينبغي إبرازها في المقام، أي أنّ هذه الملكيّة لله تعالى ليست

---

(١) منطق أرسطو ١: ٣٥، ٦٢، ٢: ٥٠٢؛ الجوهر النضيد: ٣٠؛ مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق ١: ٢٧٦؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة ٤: ٢، ٢٢٣.

(٢) راجع عند الفلاسفة: شرح المنظومة ٣: ٥٨٥؛ وعند الفقهاء: منية الطالب في شرح المكاسب ١: ٩٣؛ حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ١: ٣١، ٣٩؛ مصباح الفقاهة ١: ٤٧١، ٢: ٢٠.

من نوع الملكيّات التي تدخل في نطاق البحث الفقهي والتصوّر القانوني بوجهٍ من الوجوه، وإنّما هي ملكيّة أُخرى حقيقيّة تكوينيّة واقعة لله تعالى، وهي غير الملكيّة التي تدخل في نطاق تصوّرنا الفقهي.

وكأنّه وقع خلط بين هاتين الملكيّتين الحقيقيّتين التكوينيّتين لله تعالى، فاشتبهت إحداها بالأُخرى؛ فإنّ الله تعالى ـ بحسب ما يُدرك العقل الفطري ـ له إحاطة الواجب بعالم الإمكان بما في عالم الإمكان من إنسان وبشر، فالإنسان مملوكٌ للواجب بملكيّة إحاطيّة تكوينيّة بما هو موجود إمكاني، بقطع النظر عن خصوصيّة كونه شخصيّة معنويّة متميّزة عن سائر موجودات عالم الكون، إلّا أنّ هذه الملكيّة وحدها ليست موضوعاً لأثر من الآثار بالنسبة إلى تصوّرنا الفقهي بشكل خاصّ.

نعم، تترتّب على هذه الملكيّة الحقيقيّة ملكيّة أُخرى حقيقيّة أيضاً، وهي ملكيّة تقع ضمن مدركات العقل العملي، لا النظري؛ فالعقل العملي الذي يدرك ما ينبغي أن يُعمل وما لا ينبغي، يدرك ـ مترتّباً على إيمانه بالإحاطة التكوينيّة والقيمومة الخالقيّة لله تعالى على عالم الإمكان ـ ملكيّةً أُخرى لله تعالى ذات صفة حقيقيّة وواقعيّة، تتعلّق بخصوص الإنسان القابل لأن يكون مسؤولاً ذا شخصيّةٍ معنويّة.

وهذه الملكيّة الحقيقيّة المترتّبة على الملكيّة الأوّليّة هي عبارة أُخرى عن مولويّة الله تعالى للعبد، فهذه المولويّة أمرٌ واقعيّ تكويني ثابت بقطع النظر عن ألوان الجعل والاعتبار والتشريع، بل ملاكها هو الملكيّة الخالقيّة، فحيث إنّه قيّم خالق، فلهذا يكون مولى، ومعنى مولويّته أنّه من شأنه أن يأمر ويحكم ويتصرّف، كما ومن شأن الإنسان في المقابل أن يطيع. وقد شرحنا هذه المولويّة

في علم الأُصول تفصيلاً[١]، ورأينا أنّ أحد مظاهرها حقّ الطاعة ونفوذ الحكم.

ومرجع المولويّة الإلهيّة أن يلزم تكليفاً أو وضعاً، فتكون هذه الصلاحيّة نحواً آخر من الملكيّة يدركها العقل العملي وراء تلك الحقيقة الواقعيّة التكوينيّة، الثابتة بقطع النظر عن الجعل والاعتبار التي يعقلها العقل النظري.

إذن: فهذه الملكيّة هي التي تقع تحت نظر الفقيه في المقام، وهي التي ينبغي أن تذكر في المقام قسماً من أقسام الملكيّة. وأمّا الملكيّة بمعنى الإحاطة الخالقيّة فتغدو ملاك هذه المالكيّة وميزانها ومناطها.

٢ ـ الملكيّة الإنسانيّة الحقيقيّة:

وأمّا المعنى الثاني، فهو ملكيّة الإنسان لنفسه وذمّته وعمله الخارجي، والتي ادّعي أيضاً في هذا التقسيم كونها ثابتةً ثبوتاً حقيقيّاً بقطع النظر عن الجعل والاعتبار؛ لكون روحها ومرجعها إلى سلطنة الإنسان على حيثيّاته، وهي سلطنة ثابتة تكويناً ولا تحتاج إلى تحصيل تشريعي.

إلّا أنّ هذا الكلام غير صحيح أيضاً؛ وذلك أنّ كثيراً من أنحاء التصرّف للإنسان في نفسه وفي ذمّته وعمله غير نافذة عقلائيّاً فضلاً عن النفوذ الشرعي، فأن يشغل الإنسان ـ مثلاً ـ ذمّته ابتداءً بشيء لا في حدود معاملة ليس تصرّفاً عقلائيّاً، كما لو ملّك إنسانٌ نفسه لآخر؛ فإنّ ذلك لا ينفذ، وهكذا.

من هنا، نستكشف أ نّه لا بدّ من أن تُصاغَ القضيّة بصياغةٍ أُخرى غير هذه الصياغة.

وتوضيح ذلك: ثمّة عنصران في سيطرة الإنسان على نفسه وذمّته وعمله لا بدّ من تحليلهما وفرز أحدهما عن الآخر، أحدهما يمثّل الكبرى، فيما يمثّل

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٤: ٢٨ ـ ٣٠.

الآخر الصغرى :

أمّا الكبرى : فتحديد مدى نفوذ تصرّفات مَن له الأمر والولاية على الذمّة، بحيث يتحدّد تصرّفه النافذ من غير النافذ. وذلك بعد فرض ولاية شخص على آخر في نفسه وذمّته وعمله.

وهناك بحث صغروي آخر : في أنّ من له الولاية من هو؟ نفس زيد؟! أم أنّ هناك شخصاً آخر له ولاية على زيد؟!

أمّا في البحث الأوّل ـ وهو أنّ من له الولاية على زيد ما هو مقدار سلطانه؟ ـ فهذا كلّه مجعول وليس أمراً حقيقيّاً وواقعيّاً أو تكوينيّاً، ولهذا لا جعل لأحد في كثير من أنحاء التصرّف في النفس وغيرها، لا لنفس صاحب الذمّة والعمل، ولا لشخصٍ آخر بالنسبة إليه، وهو أمرٌ يرجع إلى الجعل العقلائي والجعل الشرعي؛ ولهذا تختلف المجتمعات العقلائيّة والقوانين الزمنيّة عصراً بعد عصر في دائرة هذا المجعول.

وبعد ذلك يبحث في حدود هذه السلطنة ودائرتها : من له ولاية الأمر على زيد نفساً وذمّةً وعملاً؟

وهنا يمكن ادّعاء أنّ هناك أولويّة ذاتيّة واقعيّة ثابتة بقطع النظر عن الجعل والتشريع، وهي أنّ زيداً هو بنفسه أولى بأن يعطى هذه الولاية من شخص آخر في عَرضه، فكما أنّ الله أولى منه بهذه الولاية، كذلك هو أولى بهذه الولاية ـ بقطع النظر عن الله ـ من شخصٍ آخر. ولعلّه إلى هذا أُشير أيضاً في الحديث الذي عيّن فيه أمير المؤمنين عليه السلام خليفةً؛ حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا : بلى، قال : من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»[1]؛ فهنا إشارة إلى هذا الأمر المركوز في الأذهان، وهو أنّ كلّ إنسان أولى

---

(١) الكافي (الأُصول) ١ : ٤٢٠، الحديث رقم (٤٢).

بنفسه من غيره .

أمّا ما هي دائرة هذه السلطنة ؟ فهذا يرجع إلى التقنينات العقلائيّة أو الشرعيّة ، والتي تختلف باختلاف المصالح والمفاسد أو الأغراض التي يدركها المقنّن في مقام تقنينه . لكن بالنتيجة هناك أولويّة لهذا الشخص بالنسبة إلى شخص آخر ، فهذه الأولويّة أولويّة واقعيّة .

وهذا الحديث ، حيث يشير إلى تلكما الملكيّتين اللتين أشرنا إليهما ، يشير أيضاً إلى هذه الملكيّة ، أي إلى هذه الأولويّة الواقعيّة للإنسان من غيره ، ويشير إلى ملكيّته لله تعالى بالمعنى الذي قلناه في المقام ، غاية الأمر يضيفها إلى نفسه ﷺ باعتبار [ولايته] مصداقاً من مصاديق ولاية الله تعالى ؛ لأنّ ملكيّة الله تعالى ـ بالمعنى الأوّل الذي قاله الفقهاء ـ لا معنى لتطبيقها وسريانها إلى غير ذاته تبارك وتعالى إلّا بمعنى صوفي غير مفهوم عندنا .

أمّا الملكيّة بالمعنى الثاني ، أي الولاية المولويّة الواقعيّة بهذا المعنى من المولويّة الواقعيّة ، فيمكن أن يكون قول النبيّ ﷺ مصداقاً لها ، على أساس أنّ الله سبحانه يأمر بإطاعة الرسول ﷺ ، فيكون كلامُ الرسول ﷺ حينئذٍ كلامَ الله وأمرُه أمرَه ، ممّا يجعله أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؛ إذ هو ملحوظ هنا بوصفه معبّراً عن الله تعالى ، وبما هو مصداق لمولويّته سبحانه .

وبناءً عليه ، يفترض فهم الملكيّة الثانية ـ أي ملكيّة الإنسان لنفسه ـ على هذا النحو ، وتنحلّ إلى أمرين :

أحدهما : كون هذا الشخص وليَّ أمر نفسه وأولى من غيره .

وثانيهما : ما هو الكبرى ، بتحديد الشؤون التي تعطى للوليّ .

فالكبرى هنا جعليّة ، والصغرى واقعيّة .

٣ ـ مقولة الجدة والمقولات الأرسطيّة :

أمّا القسم الثالث، وهو مقولة الجدة، فلا نريد الدخول في بحثها؛ إذ لا نرمي هنا الخوض في الموضوع الفلسفي. إلّا أنّ هؤلاء الأصلحين الذين ذكروا مقولة الجدة في المقام أخذوها عن الفلاسفة الذين لم يفهموا أنفسهم معناها، بشهادة الشيخ الرئيس ابن سينا؛ حيث يرى أنّه لم يتحصّل له معنىً لمقولة الجدة[1]، فهل هي الهيئة الحاصلة لالتصاق شيء أو إحاطة شيء بشيء آخر، بحيث يتحرّك بحركته فتكون هذه الهيئة هي مقولة الجدة بعينها ؟

فمقولة الجدة ليست نسبة العمامة إلى المتعمّم، أو نسبة المتعمّم إلى العمامة؛ لأنّ هذه النسبة تدخل في مقولة الإضافة ولا تندرج في مقولة الجدة، فأراد الفلاسفة فصل مقولة الجدة عن مقولة الإضافة؛ ولهذا قالوا : هيئة قائمة، كما قالوا في (الأين) : هيئة قائمة متحصّلة من نسبة الشخص إلى المكان، لا عين نسبته إلى المكان[2].

وهذه المقولات بأجمعها لا محصّل لها؛ فلا بُرهان على خارجيّة هذه الهيئات، بل يمكن أن يقدّم افتراضٌ آخر هنا مساوٍ للافتراض المذكور عند الفلاسفة، وهو أن تكون من خصوصيّات الصورة الذهنيّة، أي أنّ الإنسان حينما يتصوّر موجوداً خاصّاً مرتدياً قميصاً معيّناً يدمج نسبة القميص إلى المتقمّص ونسبة المتقمّص إلى القميص، ثمّ ينتزع منهما هيئةً خاصّة في صورته الذهنيّة،

---

(١) « وأمّا مقولة الجدة، فإنّي إلى هذه الغاية لم أتحقّقها » (الشفاء، الطبيعيّات، السماع الطبيعي : ١٠٦)، « وأمّا مقولة الجدة فلم يتّفق لي إلى هذه الغاية فهمها » (الشفاء، المنطق، المقولات : ٢٣٥).

(٢) أُنظر : شرح المنظومة ٢ : ٤٩١ ـ ٤٩٢؛ بداية الحكمة : ١٠٣ ـ ١٠٥؛ نهاية الحكمة : ١٧٣.

ولا برهان على كون هذه الهيئة هي هيئته الخارجيّة .

ونتيجة هذا الكلام : أنّ المظنون كون مقولات أرسطو التي يقوم عليها هذا البحث مأخوذةً من اللغة لا من الواقع الخارجي ، بمعنى أنّ العقل الأرسطي راجع (القاموس المحيط) فكتب المقولات ، لا أنّه راجع العالم الخارجي ثمّ دوّنها ؛ إذ لم يستطع أحدٌ حتّى الساعة تحديد الميزان الذي توصّل أرسطو عبره إلى تعيين المقولات بهذه التي قدّمها منطقه ، حتّى قيل ـ كما هو الرأي السائد عند الفلاسفة الذين يُحسنون الظنّ بالفلسفة ـ : إنّها بُنيت على استقراء[1] من الخارج ، فيما نظنّ قيامها على استقراء من اللغة ، فحيث وجدوا فيها التقمّص والتعمّم والتختّم و.. وضعوا مقولةً أخرى أسموها مقولة الجدة . ولعلّه لو لم تختزن اللغة مثل هذه الأوضاع والتراكيب اللغويّة لما كان هناك معنى لهذه المقولة .

٤ ـ الملكيّة الاعتباريّة :

وهي تملّك الإنسان للأموال الخارجيّة تملّكاً اعتباريّاً .

من هنا ، ذكر السيّد الأستاذ (مدّ ظلّه)[2] أمرين :

أحدهما : البرهنة على أنّ هذه الملكيّة ليست أمراً واقعيّاً ، بل هي أمرٌ اعتباريٌ جعلي .

وثانيهما : كون هذا الأمر الجعلي مجعولاً بالاستقلال ، لا منتزعاً عمّا هو مجعولٌ في نفسه .

أ ـ أمّا الأمر الأوّل ـ وهو أنّ الملكيّة في المقام من الأمور الاعتباريّة

(١) بداية الحكمة : ٨٨ ؛ نهاية الحكمة : ١١٢ .

(٢) مصباح الفقاهة ٢ : ٢١ ـ ٢٥ .

لا الواقعيّة أو الخارجيّة ـ فيمكن أن يقال : إنّه مجرّد بحثٍ تاريخيّ لا واقعيٍّ حقيقي ؛ إذ من يعيش قصّة الملكيّة وتاريخها واطّرادها في المجتمعات البشريّة والعمليّة التقنينيّة والتشريعيّة في مختلف أدوار التاريخ وحقبه قد يستغرب وجودَ جماعةٍ من المحقّقين الباحثين عن طبيعة الملكيّة ، وهل أنّها من الأُمور الواقعيّة أم القياسيّة الاعتباريّة ! فإنّ الواقع المعاش ـ تاريخيّاً وارتكازيّاً وحضوريّاً ـ في المجتمعات البشريّة إذا لم يكن ـ في الكشف عن حقيقة هذه الملكيّة وأنّها من الأُمور الاعتباريّة وتغيّرها من يوم لآخر ـ واضحاً جليّاً ، فالبراهين المقوليّة في فلسفة أرسطو لا تكفي لإثبات هذا الأمر .

فإن أراد هؤلاء المحقّقون البرهنة على اعتباريّة هذه الملكيّة المعاشة وتقنينيّتها وعدم كونها أمراً واقعيّاً ، ولا من مقولات الكمّ أو الكيف أو غيرها ، فهذا مسلكٌ لا يمكن اتّباعه واختيار سبيل البراهين إذا لم يكفنا واقعنا المعاش لفهمه ووعيه .

وإن أرادوا البرهنة على عدم وجود ملكيّة وراء هذه الملكيّة المعاشة يحتمل أن تكون واقعيّةً حقيقيّة ثابتة بأسباب واقعيّة ، فإنّ ذلك ممّا لا سبيل إلى بلوغه أو نيله ؛ إذ تمام البراهين في المقام قاصرة ، لكنّنا سنحاول هنا تلخيص هذا البرهان المتصوّر لتحليله ودرسه .

براهين المحقّقين على اعتباريّة الملكيّة :

وقد ذكروا هنا على عدم واقعيّة الملكيّة وإثبات اعتباريّتها براهين ثلاثة :

البرهان الأوّل : يذهب السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه) والمحقّق الإصفهاني ﷺ[1]

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ٥ : ٣٣٠؛ مصباح الفقاهة ٢ : ٢١ .

إلى أنّ الملكيّة اعتباريّةٌ؛ كونها لا تحتاج إلى موضوع، مع أنّ الأعراض الحقيقيّة تحتاج إليه بحسب الواقع الخارجي، فالملكيّة لا تحتاج إلى موضوع بحسب الخارج؛ ذلك أنّكم:

أ ـ إن فرضتم أنّ الموضوع هو المال المملوك والملكيّة هي العَرَض، فنفرض الكلام في الكلّي الذمّي؛ فإنّ الملكيّة كما تتعلّق بالأعيان الخارجيّة تتعلّق بالكلّي الذمّي، والكلّي هذا ليس أمراً موجوداً بحسب الخارج، كما في بيع السلف وبيع مَنّ مِنَ الحنطة في ذمّته، فالكلّي الذمّي موضوعٌ للماليّة، مع أنّه لا خارجيّة له.

ب ـ وإن فرضتم أنّ الموضوع عبارةٌ عن المالك، فتكون الملكيّة عرضاً قائماً بالمالك، فيكون الكلام في ملكيّة الجهة ـ أو ما يسمّى اليوم بالشخصيّات المعنويّة[1] ـ والعناوين الكليّة، كالفقير، فهنا قد يفرض الفقير مالكاً مع عدم وجوده في الخارج بمعنى إسلامي صحيح؛ فتفرد له حصّةٌ من الضرائب الإسلاميّة. وعليه، يلزم بقاء العرض بلا موضوع؛ فعدم احتياج الملكيّة إلى موضوع خارجي دليلٌ على أنّها أثرٌ اعتباريّ وليست أمراً واقعيّاً.

إلّا أنّ هذا الكلام من هؤلاء الأعلام غير صحيح؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ هذا الكلام في شقّه الأوّل لو صحّ، فإنّه يُثبت عدم كونَ الملكيّة من الأعراض الخارجيّة على حدّ عرضيّة الكيف والكمّ، دون أن يبطل أصل واقعيّتها في مقابل اعتباريّتها كما هو محلّ الكلام؛ فإنّ كونها أمراً واقعيّاً لا ينافي عدم احتياجها إلى موضوع خارجي؛ إذ كثيراً ما لا تحتاج الأُمور الواقعيّة إلى موضوعٍ خارجي؛ فإمكان الإنسان أمرٌ واقعي غير مجعولٍ بقانونٍ من القوانين، فالإنسان

---

(١) راجع مثلاً: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٥: ٢٨٨.

ممكن بقطع النظر عن أيّ اعتبار أو جعل.

وقد بيّنّا في مباحث علم الأُصول مفصّلاً أنّ لوح الواقع أوسعُ من لوح التشريع[1]: فهناك الكثير من الأُمور الواقعيّة التي انصبّت عليها مقولات أرسطو خارجةٌ عن نطاق المنطق الوجودي، وعليه: فمجرّد كون الملكيّة غير محتاجة إلى موضوعٍ خارجيّ لا يُبرهن على كونها أمراً اعتباريّاً، بل يمكن ـ مع هذا ـ أن تكون أمراً واقعيّاً كإمكان الإنسان، وكالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته.

ثانياً: لو سلّمنا بأنّ الملكيّة حينما تتعلّق بالكلّي الذمّي لا تحتاج إلى موضوع خارجي، فتكون أمراً اعتباريّاً لا مقوليّاً كما بدا في الشقّ الثاني لكلمات الأعلام، إلّا أنّها حينما تتعلّق بعينٍ خارجيّة تكون أمراً حقيقيّاً ومقوليّاً، مع كون المفهوم واحداً في المقام، لكن يختلف حال هذا المفهوم باعتبار اختلاف الظرف والوعاء من حيث كونه حقيقيّاً أو اعتباريّاً.

وهذا المطلب ممّا يعترف به الفلاسفة أنفسهم في مقولة الإضافة؛ فإنّ الإضافة كما تعرُض على الموجودات الخارجيّة، تعرُض أيضاً على الأُمور الاعتباريّة، فيكون هناك مفهومٌ واحد بعينه يعرُض على الأُمور الخارجيّة تارةً، وعلى الأُمور الاعتباريّة أُخرى؛ فحينما يعرُض على الأُمور الخارجيّة يسمّيه أرسطو وابن سينا «مقولة الإضافة»[2]، أمّا حينما يعرض على الأُمور الاعتباريّة

---

(١) تردّد كثيراً في بحوث الشهيد الصدر ﷺ الأُصوليّة أنّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، فراجع: مباحث الأُصول ق ٢، ١: ٥٣٥، ٥٣٩؛ بحوث في علم الأُصول ١: ٩٢، ٢٤٨؛ ٢: ٣٩٨؛ ٣: ٤٣، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٩٨؛ ٤: ٥٧، ٦٦.

(٢) راجع مثلاً: المنطق، المقولات: ٨٥، وما يأتي منه ﷺ حول الأُمور الاعتباريّة منسوباً إلى المدرسة الأرسطيّة هو مقتضى مذاقهم ومقتضى الصناعة الفلسفيّة، ولم نعثر لهم على نصٍّ صريح في ذلك.

يقولون عنه : إنّه أمر اعتباري بحسب ظرفه وطبيعته.

من هنا قالوا : إنّ الإضافة تختلف من حيث كونها مقولة وعدمه باختلاف وعائها وظرفها بحسب الخارج. فمثلاً : التقدّم والتأخّر تارةً يعرضان على موجودين بحسب الخارج، كالإمام والمأموم في صلاة الجماعة، حيث يتقدّم الإمام على المأموم تقدّماً عارضاً على موجود خارجي بحسب المكان، فيكوّنان مفهوماً مقوليّاً خارجيّاً محتاجاً إلى موضوع خارجي.

إلّا أنّ هذين المفهومين عينهما قد يعرضان على أمور اعتباريّة تحليليّة، فلا يُحتاج حينئذٍ إلى موضوعٍ خارجي، فلا يكونان أمراً مقوليّاً ؛ فحينما تحلّل الماهيّة ـ مثلاً ـ إلى جنس وفصل، ونقول : إنّ الجنس متقدّم على الماهيّة تقدّمَ الجزء على الكلّ، تلك الماهيّة المتّصفة بذلك في وعاء تقرّرها الماهوي، إلّا أنّ التقدّم والتأخّر هنا ليسا من المقولات الخارجيّة ؛ وذلك لأنّهما منتزعان عن عالم تحليل الماهيّة، وهو عالمٌ من عوالم الاعتبار والفرض والخيال، لا الحقيقة الخارجيّة.

إذن : فالتقدّم مفهومٌ واحد بلحاظ ظرفه ووعائه، تارةً يكون أمراً مقوليّاً يحتاج إلى موضوع، وأُخرى لا يكون كذلك.

وعليه : فليكن الأمر في المقام على هذا المنوال أيضاً، أي أنّ الملكيّة حينما تتعلّق بموضوعٍ خارجي تغدو أمراً مقوليّاً، وحينما لا تتعلّق به ـ كأن تعلّق بأمرٍ ذمّي ـ تكون أمراً اعتباريّاً صرفاً باعتباريّة ظرفها وموضوعها.

فهذا البرهان في الحقيقة ليس برهاناً واقعيّاً. نعم، يمكن أن يُستخدم بياناً لذاك الأمر المعاش وجوداً وارتكازاً إذا فرض أنّ الإنسان يغفل عنه، فيكون منبّهاً له إلى شأنٍ واقعي لا برهاناً على شيء، بحيث يثبت بقوانين الإمكان والاستحالة.

البرهان الثاني : ما ذكره الشيخ الإصفهاني ﵀[١] من أنّ الملكيّة تختلف باختلاف الأنظار، فلا يحصل اتّفاقٌ عليها : فكون السقف فوق ما دونه أمرٌ متّفق عليه عند الجميع[٢]، حتّى عند الرأسمالي والاشتراكي والشيوعي؛ أمّا ملكيّة الإنسان ريع عقاره، فهو أمرٌ مختلف فيه بين الاشتراكيّين والرأسماليّين، وكذا ملكيّته نتيجة عمله. وهكذا تختلف الأنظار الشرعيّة والعقلائيّة في تحديد هذه الملكيّة وتعيينها، واختلاف الأنظار في المقام يكشف عن كونها ـ أي الملكيّة ـ أمراً اعتباريّاً لا حقيقيّاً.

وقد اعترض على هذا البرهان السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه)[٣]، معتقداً أنّ الأُمور الحقيقيّة تقع على قسمين : قسمٌ يكون من البديهيّات التي لا تختلف فيها الأنظار، وقسم من النظريّات التي يقع الاختلاف فيها، فيتناقشون في أنّ الجزء الذي لا يتجزّأ مستحيل أم ممكن؟ مع أنّه أمر واقعي. ويتناقشون في أنّ المسيح ﵇ مصلوبٌ أم لا؟ مع أنّ حادثة صلبه أو رفعه إلى السماء شأنٌ واقعي. فالأُمور الواقعيّة قد يقع فيها النقاش.

لكنّني لا أدري كيف ارتضى السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه) تفسير كلام الشيخ الإصفهاني ﵀ بإرادة عدم وقوع الخلاف في الأُمور الواقعيّة؟! فيا ليت ذاك العالم الذي لا يقع فيه نقاش في الأُمور الواقعيّة موجود؛ إذ لو وجد لكان الجنّة عينها.

إنّ الشيخ يدرك جيّداً أنّ الأُمور الواقعيّة يقع فيها نقاش وخلاف، ولذلك

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ١ : ٢٦.

(٢) إلى هنا من الشيخ الإصفهاني ﵀، والتمثيل الآتي من الشهيد الصدر ﵀.

(٣) مصباح الفقاهة ٢ : ٢٢، لكنّ التقسيم بهذا الشكل والتمثيل من الشهيد الصدر ﵀.

كتب حاشية (المكاسب) لبيان الأُمور الواقعيّة التي خفيت على الشيخ الأنصاري ﷺ، إلّا أنّ مراده هنا من هذا الاستدلال هو الاستدلال باختلاف الأنظار الإنشائيّة لا الأنظار الإخباريّة.

وتوضيح ذلك: أنّ الأنظار:

تارةً: تختلفُ في شيءٍ على نحو التكاذب، بحيث يقول الطرف الأوّل للثاني: أنت كاذب في نظري، من قبيل قصّة المسيح عليه السلام بالنسبة للمسيحيّين والمسلمين. وهذا الاختلاف مقرونٌ بالتكاذب، حيث يكذب كلّ منهما الآخر؛ لأنّ النظر هنا نظرٌ حكائي إنبائي.

وأُخرى: يكون اختلاف الأنظار في الأنظار الإنشائيّة لا الإخباريّة، أي أنّ كلّ واحد منهما مختلفٌ مع الآخر في وجهة نظره، لكنّ الطرفين يسلّمان بالأمر من وجهة نظر الطرف الآخر بحسب نظره:

فالمسلم حينما يُسأل عن مملوكيّة الخمر عند العقلاء يجيب بالإيجاب، بيد أنّه يعقّب ذلك بأنّ الخمر عينه غير مملوك عندنا بوصفنا مسلمين.

وهكذا الاشتراكي عندما يُسأل عن ملكيّة الإنسان لريع عقاره في المجتمع الرأسمالي، فإنّه يجيبنا بالإيجاب، لكنّه ـ من وجهة نظره ـ ظلمٌ؛ إذ الأصحّ والأحسن عدم جعل الملكيّة في المقام، فهو يميّز بين نظره ونظر غيره، وهذا معناه وجود اعترافٍ ما بواقعيّة الملكيّة، وهو ما لا يمكن الالتزام به إلّا مع فرض كون الملكيّة أمراً إنشائيّاً؛ إذ لو فرضت أمراً واقعيّاً خارجيّاً ثابتاً بقطع النظر عن جعل الجاعل واعتبار المعتبر، فلن تكون حينئذٍ واقعاً نسبيّاً قد يختلف الناس فيها، لكن اختلافاً مطلقاً لا اختلافاً نسبيّاً، تماماً كما يختلفون في قصّة السيّد المسيح عليه السلام، فحيث يختلفون اختلافاً نسبيّاً ـ حيث يعترف كلٌّ منهما بحقّيّة نظر الآخر نسبيّاً ـ يكشف ذلك عن أنّ الملكيّة أمرٌ إنشائي جعلي، وليست

أمراً واقعيّاً خالصاً خارج حدود هذه الأنظار.

وهذا الكلام لا بدّ أن يستعمل أيضاً منبّهاً لا أكثر، وإلّا فوضوح الأنظار في نفسها ـ بقطع النظر عن اختلاف موضوعها في كونها إنشائيّة ـ مغنٍ عن الالتفات إلى هذه النكتة.

ولو فرض أنّ الأنظار في نفسها لم تكن واضحةً في الإنشائيّة، فلا يسلّم حينئذٍ في أنّ اختلافها اختلاف في النظر الإنشائي، فلعلّه اختلاف في النظر الإخباري، فكون هذا الاختلاف اختلافاً بحسب النظر الإنشائي فرعُ وضوحِ أن يكون كلّ نظر منهما نظراً إنشائيّاً في نفسه.

البرهان الثالث: ما ذكره المحقّق الإصفهاني ﴿﴾[1]، وحاصله: الإحالة على الوجدان، لكن لا الوجدان بالنحو الذي قلناه، من أنّ كلّ إنسانٍ يواجه ظاهرة الملكيّة في مجتمعه، فلينظر إليها، هل هي تشريعيّة أم أنّها أمر واقعي؟ وهي الإحالة التي اعتبرناها مغنيةً عن هذا البحث، وإنّما إحالةٌ أُخرى قصدها المحقّق الإصفهاني ﴿﴾، وهي بمعنى أن ينظر كلّ منّا إلى وجدانه إذا باع كتابه للآخر، فهل يحدُث شيءٌ في الخارج ـ في الكتاب أو في المشتري أو البائع ـ لم يكن ـ أي هذا الحادث ـ موجوداً فيه من قبل؟!

وهذه الإحالة على الوجدان مبنيّةٌ على دعوى أنّ النافذة التي يطلّ منها الإنسانُ على العالم نافذةٌ كفيلة بأن تريه كلّ ما يقع فيه، فهي قائمةٌ على سعة هذه النافذة كما كان يتخيّل في العصور القديمة.

أمّا إذا عرفنا أنّ هذه النافذة ليست نافذةً إلّا على مقدار ضئيل ممّا يقع خارجاً فلن ينفع ذلك في المقام؛ لأنّنا ندرك الأُمور الخارجيّة بحواسّنا،

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ١: ٢٦.

وحواسّنا لا تدرك منها إلّا شيئاً ضئيلاً جدّاً. فلو جاء وسواسيّ وافترض الملكيّة أمراً خارجيّاً، لكن ممّا يدرك بحاسة البصر أو السمع، فكيف يمكن أن يقال له: إنّ الوجدان شاهد على أنّه لم يحدث شيء؟! فلعلّه قد وقع شيء خارج نطاق النافذة التي نبلغ بها العالم الخارجي. فهذا أيضاً ليس برهاناً في المقام.

فالصحيح: استعراض الأمر من ناحية تاريخيّة، وإلّا فالأمر أوضح من أن يساق في براهين.

وبهذا ينتهي الكلام في المقدّمة الأُولى التي كانت معقودةً لعلاج التقسيم العرضي والأُفقي لأقسام الملكيّة؛ حيث إنّ ملاحظة هذه الأقسام بما هي مفاهيم متباينة يجعل التقسيم أُفقيّاً.

ـ٢ـ
المقدّمة الثانية
التراتبيّة العموديّة لأنواع الملكيّة ونشوء مقولة العهدة

في المقدّمة الثانية نستفيد من نتائج البحث في المقدّمة الأُولى للقيام بتقسيم عمودي بدلاً عن الأُفقي؛ فيقال:

إنّ المستخلص ممّا سبق هو أنّ أوّل ملكيّة تتعلّق بالإنسان ـ بقابليّاته وطاقاته ـ هي ملكيّة الله سبحانه وتعالى بالمعنى الذي بيّنّاه، وهو المولويّة، أي كون الله سبحانه وتعالى أولى بالإنسان من نفسه؛ فهذه هي الملكيّة الأُولى التي تتعلّق به.

ثمّ وفي طول هذه الملكيّة توجد ملكيّةٌ أُخرى، وهي عبارة عن ملكيّة الإنسان لنفسه وشؤونها وأطوارها، وهذه الملكيّة مرجعها في الحقيقة إلى أنّه

أولى من غيره، أي أنّه متى ما دار الأمر بينه وبين غيره في مقام الاستفادة من هذه النفس وقواها وشؤونها فهو أولى من غيره بذلك. وهذه الملكيّة إنّما جعلت في المرتبة الثانية لا لتفرّعها عنها أو نشوئها منها، بل لأنّها محكومة لنا؛ حيث إنّ الإنسان أولى من غيره بنفسه، لكنّ هذه المولويّة تندكّ في المولويّة الأُولى التي تعيّن حقّ الله بالنسبة إلى الإنسان ومولويّته. ولأجل أنّها تندكّ كذلك فقد جعلت في المرتبة الثانية.

فحاصل هذه الملكيّة: كون الإنسان أولى من غيره بالتصرّف والاستفادة من نفسه وقواه وقابليّاته. ولعلّ هذا المعنى من الملكيّة هو الذي أصبح بعدها منشأً لمفهوم الملكيّة لدى سائر المجتمعات البشريّة العقلائيّة، والوجدان الذي يتمثّل في هذا الأمر الواقعي المدرك بالعقل العملي وهذا المفهوم جُسّد حينئذٍ بتجسيدات اعتباريّة متعدّدة ضمن التشريعات والقوانين التي تختلف من مجتمعٍ إلى آخر في مفهوم الملكيّة.

إذن: لعلّ هذا الأمر الواقعي ـ الذي هو من أوّليّات العقل العملي ـ هو الذي أدّى إلى وقوع هذا المفهوم في صراط الجعل والاعتبار والتشريع.

وهذا المعنى من الملكيّة ـ أي كون الإنسان أولى من غيره بنفسه ـ لا ينافي أن يكون الإنسان ممنوعاً عن بعض أنحاء التصرّف في نفسه وفي قواه وقابليّاته، وذلك من قِبَل مولىً له حقّ المنع بالنسبة إليه بقانون نافذ عليه، وهو ـ بحسب نظرنا ـ منحصر في الله سبحانه وتعالى؛ فمثل هذا المنع الناشئ من القانون الثابت عليه والنافذ لا ينافي كونه بحدّ نفسه مالكاً لهذا العمل بذاك المعنى من الملكيّة، أي هو أولى به من غيره، وإن كان في نفسه ممنوعاً عنه، كالغناء؛ فالغناء في نفسه لا يجوز له بمقتضى قانونٍ نافذ يحجر عليه أن يستفيد من مواهبه فيه، لكنّ هذا لا ينافي مالكيّته لهذا العمل أيضاً باعتباره شأناً من شؤون وجوده،

بهذا المعنى للملكيّة، أي كونه أولى به من غيره، فمتى ما دار الأمر بينه وبين غيره فهو أولى به من غيره.

فالملكيّة محفوظةٌ أيضاً بالرغم من المنع والحظر القانوني الملزم من قبل من ينفُذ قانونه على مستوى العقل العملي، أي من ناحية حُسن العدل وقبح الظلم، فهذا الإلزام لا ينافي بقاء الملكيّة بذاك المعنى من الأولويّة، بل إنّه حيث كان من مدركات العقل العملي، فهو يفتح باباً جديداً من الاعتبار في الذهن العقلائي، وهو اعتبار المسؤوليّة والتعهّد بدخول الشيء في مسؤوليّته وعهدته.

وبهذا وُلد في الاعتبار العقلائي مفهوم المسؤوليّة والعهدة، ومرجع هذا المفهوم في الحقيقة إلى أنّ هناك اعتباراتٍ إلزاميّةً متعدّدةً تُجعل موازيةً لذلك الإلزام والتحميل الواقعي الذي ينشأ من قوانين العقل العملي، وهذه التحميلات إنّما هي بالاعتبار، بينما تقع تلك التحميلات بحسب الواقع والحقيقة، فإذا فرض صدورها ممّن له الاعتبار تنفذ لا محالة، وتؤدّي إلى إلزامات حقيقيّة بقانون العقل العملي.

أمّا: مَن هو الذي له الاعتبار؟

فالجواب: إنّه: إمّا من ينفذ قانونه، أي المولى الحقيقي سبحانه، أو هذا الشخص عينه، حيث له أيضاً ـ من تبعات مالكيّته لنفسه وكونه ذا حقّ في التصرّف بها ـ أن يحمل على نفسه إلزاماً وتعهّداً والتزاماً، بشرط أن تكون كبرياتُ هذه الإلزامات ممضاةً بقانون عامّ؛ فإذا كان كذلك فيكون إلزاماً لا محالة.

فالتحميل والإلزام الاعتباري ينفذ إذا صدر ممّن له المولويّة أو من نفس هذا الشخص، بعد فرض تماميّة الكبرى، أي كبرى إمضائيّة النذور أو الوعد الابتدائي كلّيّةً.

نعم، لو فرض أنّ الكبرى غير ممضاةٍ، كما هي الحال في الوعد الابتدائي، فلا لزوم ولا وعد ابتدائياً؛ لأنّ الكبرى تحتاج إلى جعل، وهي غير مجعولة. أمّا لو جعلت الكبرى، فحينئذٍ يقال: حيث إنّه مسلّط على نفسه، فهو أولى بأن يدخل في عهدته هذا الإلزام، فينفذ ما يحمّل نفسه بنفسه.

من هنا يظهر في الذهن العقلائي وعاء العهدة، وكأنّه وعاء يحمل هذه الإلزامات والمسؤوليّات الثابتة بمدركات العقل العملي، كما يستوعب تلك الجعليّة الاعتباريّة الثابتة من قبل القانون، من قبيل تحميل النفقة على والديه، أو أيّ تحميل من قِبَله على فرض إمضاء الكبرى من قبل القانون، مثل تحميله نفسَه بالنذر والشرط في ضمن عقد لازم، أو ما شابه ذلك ممّا وقع الإمضاء القانوني لكبراه. هذا هو وعاء العهدة.

وسوف يظهر فيما بعد ـ إن شاء الله ـ أنّ هذه العهدة هي التي يعبّر عنها الفقهاء بـ(الضمان)، سواءٌ أُريد بالضمان الضمان المعاوضي أم أُريد به ضمان الغرامة؛ لأنّ الضمان يستبطن ـ بتمام أقسامه ـ مسؤوليّات؛ فالغرامة عبارةٌ عن عهدة إرجاع المال إلى المالك:

ففي مورد الغصب، تكون العهدة عهدةَ الغرامة وضمانها، أي مسؤوليّة الغاصب إزاء إرجاع المال إلى المالك، وهو ما نسمّيه: (ضمان الغرامة).

أمّا ضمان المعاوضة، فيعني مسؤوليّة البائع إزاء إعطاء المبيع إلى المشتري وتسليمه بيده، كما أنّ المشتري مسؤول عن إعطاء الثمن إلى البائع، فهذه المسؤوليّة ـ أي مسؤوليّة التسليم والتسلّم والقبض والإقباض ـ نسمّيها: (ضمان المعاوضة)، وإنّما جاءت التسمية بالضمان باعتبار النصّ.

فالعهدة كأنّها تتضمّن هذه الأُمور، ومرجع الضمان والعهدة إلى شيء واحد في المقام.

الحقّ الشخصي في الفقه الإسلامي والتصوّر الخاطئ للفقه الغربي :

سوف يأتي إن شاء الله أنّ العهدة بهذا المعنى والمفهوم الفقهي يقابلها في الفقه الغربي ـ الذي سوف نتعرّض لبعض مقولاته ـ الحقُّ الشخصي ؛ فإنّ الحق في الفقه الغربي يقسّم إلى قسمين : الحقّ العيني والحقّ الشخصي[١]، وقد ادّعي أنّه لا يوجد هناك مرادف للحقّ الشخصي في الفقه الإسلامي[٢].

ونعلّق هنا ـ بصورةٍ مختصرة ـ على هذا الكلام ، ويأتي تفصيل البحث فيه ؛ ذلك أنّ المرادف للحقّ الشخصي بحسب مفهوم الفقه الإسلامي والمستعمل في كلمات الفقهاء عبارة عن مفهوم العهدة بالشكل الذي قلناه ، فما قلناه ليس اصطلاحاً مستحدَثاً من قبلنا ، غاية الأمر أنّ الفقهاء يستعملونه في موارد متعدّدة بالملاحظة والاستقراء ، ممّا يستخلص منه معنى عامّ في المقام يناسب هذا المفهوم العريض[٣].

التمييز بين مقولتي: العُهدة والملكيّة :

تحدّثنا عن وعاء العهدة في المقام ، والذي يحمل جملة من المسؤوليّات ، منها : المسؤوليّات التي يوقع الإنسان نفسه فيها باعتباره مسلّطاً على نفسه .

وإلى جانب مفهوم العهدة ، ثمّة وعاء اعتباريّ آخر اسمه : (وعاء الذمّة) يأتي ـ إن شاء الله ـ بيان درجته بالتسلسل الذي سوف نستعرضه .

---

(١) راجع : الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ١ : ١٠٣ ، ٨ : ١٨٢ .

(٢) أنظر : مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي ١ : ١٥ ـ ١٦ .

(٣) وراجع نقد الشيخ مصطفى الزرقاء على دعوى الدكتور السنهوري في : المدخل الفقهي العامّ ٣ : ٢٨ وما بعد .

والآن، وبعد أن اتّضح أنّ الإنسان مالكٌ لنفسه وقابليّاته وأطوار وجوده بهذا المعنى من الملكيّة الذي لا ينافي المسؤوليّة، بانَ أنّ باب العهدة مختلفٌ عن باب الملكيّة، أي أنّه يمكن أن يكون في العهدة شيء، لكنّه ـ مع هذا ـ يملك هذا العمل الذي في عهدته: ففي عهدة الزوج الإنفاق على زوجته، وفي عهدة الولد الإنفاق على أبيه، كما أنّ في عهدة الأب الإنفاق على أولاده، لكنّ ذلك لا يعني صيرورة الابن مالكاً للإنفاق على أبيه، مالكاً لعملٍ من أعماله.

وبهذا يظهر أنّ العهدة لا ترتبط بالملكيّة، فتقع فيها إلزامات ومسؤوليّات دون أن تطال الملكيّة في شيء، غاية الأمر يطرأ هنا نحوٌ من المسؤوليّة القانونيّة أو المسؤوليّة الشخصيّة بنذر أو غيره.

من هنا يُعرف أيضاً أنّ التعهّد الموجود في النذر لا يجب أن يُخلط بباب الملكيّة والتمليك؛ ففي قوله ـ مثلاً ـ: «لله عليّ أن أتصدّق بدرهم» تعهّدٌ والتزامٌ بحسب الارتكاز العقلائي، ولا يوجد تمليك؛ فهو لا يريد أن يملّك الله فعلاً من أفعاله، وإنّما يريد أن يتعهّد له سبحانه بالتصدّق بدرهم، فبابه باب العهدة لا باب التمليك، واللام في «لله» لامُ الإضافة في المتعهَّد له؛ حيث إنّ المتعهَّد به يُضاف إلى المتعهَّد له، فكما يضاف المملوك للمالك، فيقال: «هذا ملكٌ لفلان»، كذا يقال: «هذا متعهَّد به لفلان»؛ فاللام هنا لام العهد لا الملك، ويترتّب على هذا التمييز بين العُهدة والملك ثمراتٌ كثيرة، تظهر أثناء البحث.

الحيازة والعمل، حلقة الانتقال من ملكيّات الذات إلى ملكيّات الأعيان:

وعلى أيّة حال، فهذه هي ملكيّة الإنسان لنفسه وقواه وأطوار وجوده.

ثمّ يأتي بعدها ملكيّته للموجود الخارجي، والارتكاز العقلائي يساعد على أن تكون الحيازة حلقة الانتقال في المقام؛ فالحيازة والعمل هما حلقة

الانتقال والخروج من نطاق ملكيّات الذات إلى نطاق ملكيّات الأعيان الخارجيّة، على أساس أنّ الإنسان إذا حاز شيئاً أو عمل فيه وعالجه، يرى الارتكاز العقلائي وكأنّ العمل انصبّ فيه فأصبح نتيجةً له، وبلحاظ صيرورته نتيجةً كذلك يظهر تقريباً نوعٌ من الاختصاص، كأنّ العمل سرى في المادّة الخارجيّة.

ولهذا كان التملّك بالحيازة أوّل ملكيّة اعتباريّة تثبت بحسب الارتكاز العقلائي؛ على أساس أنّ الحيازة والعمل في المقام كأنّهما يُنتجان شيئاً خارجيّاً، فتحصل علقة الاختصاص عقلائيّاً[1].

وقلت: الحيازة أو العلاج، قاصداً بذلك الإشارة إلى أنّ أنحاء الأعمال المملِّكة تختلف ـ بحسب الارتكازات العقلائيّة ـ من موردٍ لآخر؛ فقد يكون المملِّك هو وضع اليد على شيء، كما في حيازة الثروات المنقولة، كحيازة الماء والحجر، وقد يكون أعمالاً أزيد من ذلك، كإحياء الأرض الميتة، أو نحو ذلك، فيختلف نحو العمل الذي يبذل في مقام التملّك بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الأذهان العقلائيّة والممضاة شرعاً، ويختلف من نوعٍ من العمل إلى نوعٍ آخر، ومن نوعٍ من الثروة إلى نوعٍ آخر، ولهذا عبّرنا بالحيازة أو العلاج.

ولا أريد بالعلاج في المقام ما جاء في تقريرات سيّدنا الأستاذ (مدّ ظلّه)[2]، حين اعتبر العملَ هو الحيازة والعلاج، من قبيل أنّ الإنسان بعد أن يحوز خشباً يصنع سريراً، والسريريّة هنا صارت بالعلاج، فليس المقصود هذا؛ إذ السريريّة هنا لم تُملك باعتبار العلاج، وإنّما كان السرير ملكاً باعتبار ملكيّة

(١) راجع مثلاً: اقتصادنا: ٣٨٥ (دور العمل في التوزيع)، ٦٦٣ (تعميم المبدأ النظري للحيازة).

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٩؛ ٢: ٥.

المادّة بحسب الارتكاز العقلائي. ولهذا: لو أنّ شخصاً حاز الخشب، ثمّ جاء شخصٌ آخر وصنع منه سريراً بدون إذنه، كان هذا السرير ملكاً لمالك الخشب، لا لصانع السرير، فالسريريّة هنا تملك بالتبع.

نعم، الذي ينبغي أن يقال: إنّ ما يملك بالعلاج هو الأرض الميتة إذا أحييت، لا الخشب الذي حازه مالكه في المرتبة السابقة بعد تصييره سريراً.

تعدّد أسباب الملكيّة بالتوسّع العنائي العقلائي في مفهوم الحيازة:

وبهذا يظهر أنّ الحيازة هي واسطة الانتقال من عالم الذات إلى عالم الخارج، ومن الممكن أن يقال ـ بحسب الارتكاز العقلائي ـ: إنّ هذه الحيازة ـ التي هي الملك الأساس للأموال الخارجيّة ـ لها نحوٌ من التوسّعات بالعناية العقلائيّة، وهذه التوسّعات هي التي توجب تعدّد أسباب الملكيّة في المرتبة الثانية؛ فالأسباب الثانويّة للتمليك ـ في الواقع ـ يمكن أن يدّعى انتهاؤها كافّةً إلى الحيازة، فتكون النتيجة نحوَ توسعةٍ بالحيازة.

ولأجل التأكّد من مطابقة هذه الدعوى مع الارتكاز العقلائي، نستعرض إجمالاً هذه الأسباب الثانويّة؛ لنرى إمكان رجوعها إلى الحيازة بوجهٍ من الوجوه أو عدم إمكان ذلك.

أنواع التوسّع العقلائي في مفهوم الحيازة:

١ ـ التوسّع في الحائز:

من جملة أنحاء التوسّع بالعناية في الحيازة التوسّعُ في شخصيّة الحائز؛ وذلك بأن يُفرض غير الحائز امتداداً للحائز، كما هي الحال في ملكيّة الورثة، على ما ذكر ذلك جملةٌ من الفقهاء ﴿رحمهم الله﴾، منهم المحقّق النائيني؛ فقد ذكر ﴿رحمه الله﴾ في

بعض تحقيقاته في الإرث[1] أنّ المناسب للارتكاز العقلائي في قانون الإرث أن يكون الوارث قائماً مقام المورّث، بمعنى كونه امتداداً لشخصيّته، وكأنّ المالك قد مات بمرتبة منه، ولا يزال باقياً ضمن الوارث بمرتبةٍ أُخرى. ولهذا يرى المحقّق النائيني ﷺ أنّ إضافة الملكيّة كأنّها لم تسقط، وإنّما تبدّل طرفها؛ فبعد أن كان الأب صار الابن.

مع أنّ في هذا نحواً من العناية؛ لأنّ الإضافة تتغيّر ـ لا محالة ـ بتغيّر أحد طرفيها. إلّا أنّ المراد من هذا الكلام تحميل ما هو المركوز عقلائيّاً، لا تحميل المطالب الفلسفيّة، وبحسب الارتكاز العقلائي كأنّ الإضافة لا تزال باقيةً، غاية الأمر تبدَّلَ طرفُها، فينظر إلى الوارث في المقام باعتباره امتداداً للمورّث، فهذا نحو من التوسّع في قانون ملكيّة الحيازة، وهو ما يُساعد عليه الارتكاز العقلائي، فلا يرى العقلاء الإرثَ ملكاً آخر في مقابل الحيازة، بل هو توسيع لنطاق الحائز.

٢ ـ التوسّع في المال المُحاز:

ومنها أيضاً: التوسّع في نطاق المال المُحاز لا في نطاق الحائز؛ وذلك بإسراء حكمه إلى ثمراته ونتائجه ومنابعه: فلو أنّه حاز حيواناً فأولد الحيوان، أو حاز أشجاراً فأثمرت، فحيث تعتبر هذه الثمرة رتبةً من مراتب وجود المُحاز ونحواً من امتداده، فتكون مملوكةً بتبع تلك الحيازة، فكأنّ مال المُحاز امتدّ وأصبح الآن أصلاً وثمرة، فلا تُرى مالكيّته للثمرة مالكيّةً جديدة، بل تتّسع بعنايةٍ ارتكازيّة عقلائيّة دائرة الحيازة.

---

(١) منية الطالب في شرح المكاسب ٢: ١١٨، ١٢٧؛ وانظر: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣: ٤١٦.

٣ ـ الحيازة في طول الحيازة :

السبب الثالث هنا هو الحيازة الواقعة في طول الحيازة ؛ كَيَدٍ أخرى تقع على المال المُحاز، كزيدٍ يحوز مالاً ثمّ تقع يدٌ أُخرى على هذا المال ؛ فتوجب تملّكه.

توضيح ذلك : إنّ اليد التي مرجعها إلى الحيازة لها مقتضٍ عقلائيٌّ بحسب طبعها، وهو التمليك، إلّا أنّ هذا المقتضي العقلائي الارتكازي يمنع عنه مانعٌ، وهو سبق يدٍ أُخرى أثّرت الأثر عينه، فهذا المال إذا فرض أنّه قد وقعت عليه حيازة في السابق وأثّرت تلك الحيازة في إيجاد مقتضاها ـ وهو إيجاد ملكيّةٍ تامّة لصاحب اليد الأُولى ـ، فحينئذٍ لا تبقى الملكيّة الثانية مطلقة العنان في مقام التأثير في ما تقتضيه، بل يتولّد لها من هذه الناحية استعدادٌ لاقتضاء مطلبٍ آخر، وهو الضمان. وهذا هو ما يسمّى بـ (ضمان اليد) بحسب الارتكاز العقلائي ؛ فإنّ هذه اليد لولا سبقها باليد الأُولى كانت تقتضي ـ بحسب طبعها ـ التمليكَ، فتغدو الآن ذات اقتضاءٍ للضمان.

وعليه، ففي هذه اليد نحوان من الاستعداد :

أ ـ استعدادٌ لولا سبق اليد الأُولى، وهو استعداد اقتضاء الملكيّة.

ب ـ واستعدادٌ بلحاظ سبق اليد الأُولى، وهو استعداد الضمان.

وفعليّة كلا هذين الاستعدادين منوطةٌ ـ بحسب الارتكاز العقلائي ـ بإرادة صاحب اليد الأُولى ؛ فإنّ صاحب اليد الأُولى الذي مَلَكَ هذا المال يرجع إليه أمر اليد الثانية في مقام تحديدها وتقييدها والتحكّم فيها، وهنا صور :

الصورة الأولى : أن يُفرض أنّه يجعل اليد الثانية يدَ استئمان، فيؤمّن هذا المال عند شخصٍ آخر. وهذه اليد حينما تُعطى من قبل الشخص الأوّل قوّة

الاستئمان [يسقط] عقلائيّاً كلا الاستعدادين : استعداد التمليك واستعداد الضمان ؛ ذلك أنّ يد الاستئمان تعدّ في الحقيقة يد المستئمِن عينه ، ومن شؤون المستئمن وأدواته ، كأنّما تصبح يد المستئمن ممتدّة ويد الأمين كأنّها يدٌ جديدة للمستأمَن ، ومن المعلوم أنّها لا تقتضي الملكيّة ؛ لأنّها بهذا اللحاظ منظور إليها بوصفها يد المالك الأوّل نفسه ؛ فلا معنى لأن تقتضي ملكيّةً أُخرى . كما أنّه لا معنى لاقتضاء الضمان فيها ؛ للسبب عينه ، وهو اتّحادها عقلائيّاً مع يد المستأمن ؛ فيسقط بذلك كلا الاستعدادين فيما إذا أُعطيت صفة الاستئمان .

الصورة الثانية : أن لا يُفرض أنّ اليد الأُولى أعطت صفة الاستئمان ، بل كانت اليد الثانية يد عدوان ، فهنا تؤثّر هذه اليد في الضمان دون الملكيّة . أمّا التأثير في الضمان ، فبلحاظ سبق اليد الأُولى . وأمّا عدم التأثير في الملكيّة ، فباعتبار تحكيم نظر اليد الأُولى في كيفيّة تحديد اقتضاء تمليك اليد الثانية .

الصورة الثالثة : أن يُفرض أنّ صاحب اليد الأُولى يرفع المانع من إطلاق عنان اليد الثانية في اقتضاء التمليك ، أي أنّه يُمضي اليد الثانية بما هي تسليط وتسلّط كامل على هذا المال ، أو يرضى بتأثير اليد الثانية في التملّك . وفي هذه الصورة تندرج حالات ثلاث :

الحالة الأُولى : أن يرضى بذلك مجّاناً ، فإذا كان كذلك تكون هبة ، فتؤثّر اليد في الملكيّة دون الضمان . أمّا أنّها تؤثّر في الملكيّة ؛ فلأنّها بطبعها تقتضي ذلك . وأمّا أنّها لا تقتضي الضمان ؛ فلأنّ صاحب اليد الأُولى رفع يده عن حقّه . ومن الغريب جدّاً أن يكون هذا هو مرجع القبض في الارتكاز العقلائي .

الحالة الثانية : أن يُفرض أنّ المالك الأوّل يرضى بذلك ، لكن لا مجّاناً ، بل على وجه الضمان ؛ فيقول : « لا بأس بأن تؤثّر هذه اليد في الملكيّة ، لكن مع هذا فأنا لا أرفع يدي عن حقّي رأساً ، بل تؤثّر هذه اليد في كلا المقتضيين في

عرضٍ واحد، في الملكيّة وفي الضمان معاً»، يعني أنّه يأذن في أن تؤثّر هذه اليد في الملكيّة نوعاً، مع التحفّظ على الضمان، لا مطلقاً ومجّاناً. وهذا بحسب الحقيقة هو مرجع القرض بحسب الارتكاز العقلائي.

توضيح ذلك: إنّ الضمان في باب القرض ضمانٌ لليد وضمان للغرامة، لا ضمان المعاوضة، فهذا المستقرض إنّما يضمن وتشتغل ذمّته على أساس أنّه وضع يده على مال الغير.

فإن قيل: إنّ لازم ضمان اليد وضمان الغرامة أن يضمن وتشتغل ذمّته حين تلف المال، أمّا هذا فتشتغل ذمّته بمجرّد أن يضع يده على المال.

يقال: إنّ التلف على المالك تحقّق بخروجه من حكمه، والمفروض أنّ هذه اليد أثّرت في إخراجه عن ملكه بإذنه إذناً مشروطاً بالضمان. إذن: فالتلف تحقّق بنفس وضع يده عليه، فلا محالة تشتغل ذمّته بمجرّد وضع اليد، فبمجرّد وضع يده عليه يتحقّق أثران طوليّان:

الأوّل: تملّك المتعرّض له باليد وبالحيازة.

والثاني: في طوله وهو الضمان؛ لأنّه أتلف المال على المالك بلا إذنٍ من المالك في المجّانية، فيكون ضامناً؛ فتشتغل ذمّته.

وهذا هو المعنى التحقيقي التحليلي للقرض بحسب الارتكاز العقلائي؛ ولهذا نرى القرضَ متقوّماً بالقبض، فبدون القبض لا يكون هناك قرض، وتقوّم القرض بالقبض أوضح من تقوّم الهبة بالقبض بحسب الارتكاز.

الحالة الثالثة: وهي عين الحالة الثانية؛ بأن يفرض في المقام أنّ صاحب اليد الأُولى يأذن في أن تؤثّر اليد الثانية في التمليك، لكن مع التحفّظ على الضمان. غاية الأمر أنّ فرقها عن الحالة الثانية هو أنّه في الثانية كان يأذن بالتمليك مع التحفّظ على الضمان بقولٍ مطلق، أمّا في هذه الحالة فيأذن به مع

التحفّظ على الضمان بعينٍ خاصّة، بحيث يشخّص ما به الضمان، وذلك كما في المعاطاة: فالمعاطاة قد لا يُنشأ بها البيع، وإنّما تقع لمجرّد التسليط خارجاً؛ ولهذا قال جملة من الفقهاء بأنّ المعاطاة ليست بيعاً[1]، ووقع في هذا كلام مفصّل من قبل المتأخّرين؛ حيث أوردوا: أنّها كيف لا تكون بيعاً مع أنّ فيها تمليكاً وتملّكاً؟!

ففي ضوء كلمات الفقهاء المتقدّمين يمكن أن يقال: إنّ المعاطاة على نحوين:

قتارةً: يُنشأ بها التمليك والتملّك بحيث تكون فعلاً أداةً للإنشاء عوضاً عن اللفظ، فتكون بيعاً بلا إشكال.

وأُخرى: يكون حالها حالَ القرض، فتكون تسليطاً من هذا للآخر بالنحو الذي يجعل المال تحت يد المقترض، فكأنّ كلّاً منهما مقترضٌ من الآخر، غاية الأمر أنّه في المعاطاة يتعيّن الضمان في الطرف الآخر، أمّا في القرض فيقع ما به الضمان مطلقاً.

إعادة فهم حقائق المعاملات على ضوء تحليل شبكة الملكيّات:

إنّ الحيازة ـ كما قلنا ـ هي همزة الوصل بين الملكيّات الثابتة بلحاظ الذات وبين الملكيّات الثابتة بلحاظ الخارج عن الذات. وتبيّن أنّ في طول الحيازة ملكيّات أُخرى متفرّعة عليها وتنتهي إليها. وقد استعرضنا في ما تقدّم

---

(١) كالعلّامة الحلّي ﷺ في: نهاية الإحكام في معرفة الأحكام ٢: ٤٤٩، بل ذكر الشهيد الثاني ﷺ أنّ المشهور بين الأصحاب أنّ المعاطاة ليست بيعاً محضاً (حاشية شرائع الإسلام: ٣٣٠)، بينما ذكر المحقّق الكركي ﷺ أنّ المعروف بين الأصحاب أنّ المعاطاة بيع (جامع المقاصد في شرح القواعد ٤: ٥٨). راجع حول هذا الخلاف: مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة ٤: ١٥٤ وما بعد.

سبب هذه الملكيّات الثانويّة المتفرّعة على الحيازة والمنتهية إليها؛ قاصدين بذلك التفتيش عن نكات عقلائيّة اقتضت التوسّع العنائي بالحيازة، بحيث بات يُرى أنّ تلك الملكيّات كأنّها ملكياتٌ بالحيازة أيضاً:

القسم الأوّل من تلك الملكيّات هو ما يحصل بالإرث.

أمّا القسم الثاني، فهو التوسّع في مال المُحاز، وذلك بلحاظ الثمرات والأشياء التي تتولّد من المال.

والقسم الثالث هو ما سمّيناه باليد الثانية التي تقع على المال بعد الحيازة الأُولى، وبيّنّا أنّ اليد الثانية لها اقتضاءان بحسب الطبع العقلائي: أحدهما اقتضاء الملكيّة، وثانيهما اقتضاء الضمان:

أ ـ أمّا اقتضاء الملكيّة، فالذي يمنع عنه هو كون المال مملوكاً في المرتبة السابقة لمالكٍ آخر، دون أن يرضى المالك الآخر بتأثير هذه اليد في هذا المقتضي: فإذا فرض أنّه كان مملوكاً لمالكٍ سابق وهو لا يرضى في أن تؤثّر اليد في هذا المقتضي، فإنّه يشلّ بذلك تأثير اليد في اقتضائها الأوّل. أمّا لو لم يكن المال مملوكاً في المرتبة السابقة، أو كان مملوكاً لكنّ المالك الأوّل لم يكن عنده مانعٌ، بل كان راضياً في أن تؤثّر اليد في اقتضائها الأوّل، فإنّها تؤثّر فيه حينئذٍ.

ب ـ وأمّا اقتضاء الضمان، فالذي يمنع عنه أحد أمرين:

إمّا أن تكون يد الغير الواقعة على المال منزّلةً منزلة اليد الأُولى، فلا تكون ضامنةً، كما في فرض النيابة والتوكيل وما شابه.

أو تتغاير اليدان مع رضا المالك الأوّل بتسلّط اليد الثانية على المال، فيمنع ـ أي الرضا ـ بإطلاقه لا بمطلقه، أي الرضا بوقوع يد الغير على هذا المال رضاً مطلقاً غير مقيّد، بأن يكون له ما يقابل ويعوّض ويتدارك. أمّا مطلق الرضا ـ كما لو رضي بوقوع يد الغير على هذا المال، لكن لا بحيث يبقى بلا إزاء ـ

فلا يكون مؤثّراً في رفع الضمان.

فالواقع في [منع] تأثير اليد في الضمان إحدى نكتتين : إمّا كون يده يد المالك بالاستنابة والتوكيل ، وإمّا الرضا المطلق ، لا مطلق الرضا.

وهنا تظهر صور :

١ ـ الصورة الأولى : الوديعة أو الأمانة بالمعنى الأخصّ :

إحدى هذه الصور : الاستئمان الحاصل في الوديعة ؛ لأنّها في الحقيقة استنابةٌ في الحفظ وتوكيل ، فترجع إلى ما قلناه من مسألة امتداد اليد الأولى في الثانية ، فلا ضمان. ويعبّر عن الوديعة في كلمات الفقهاء بـ (الأمانة بالمعنى الأخصّ)، في مقابل (الأمانة بالمعنى الأعمّ)[1]، المراد بها ما يشمل العارية والعين المستأجرة و.. أي مطلق موارد رضا المالك بالتسلّط على المال من قبل الغير.

نعم ، لا ضمان في الجميع ، لكنّ الأمر في الوديعة يختلف منطلقه ؛ إذ يرجع الأمر فيها إلى أنّ يد المودَع عنده يد المودِع ، أمّا في غيرها : فإن ادّعينا ـ بالملازمة العرفيّة ـ أنّ عقد الوديعة مستبطنٌ في تلك العقود ، فيرجع إليه ، وإلّا ـ كما هو الظاهر تقريباً من الفقهاء ، ولو من خلال سكوتهم ـ فلا استنابة في الحفظ ، غاية الأمر هناك تسليط ورضا من قبل المالك بوقوع يد المستأجر على العين المستأجرة ، ويد المستعير على العين المستعارة. وهذا الرضا إن كان رضاً مطلقاً ، فيكون موجباً لتحقّق النكتة الثانية الموجبة لخروج اليد عن اقتضاء الضمان.

---

(١) راجع : كتاب الإجارة (الرشتي) : ٤٦ ؛ حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ٥ : ٣٨٣ ؛ كتاب الإجارة (الاصفهاني) : ٣٠.

وبهذا يظهر أنّ المنشأ في الوديعة يوجب بنفسه ما يرفع اقتضاء الضمان. أمّا المنشأ في غير الوديعة من عقود الأمانات، فهو يوجب ذلك أيضاً، لكن بإطلاقه، لا بنفسه؛ لأنّ المنشأ فيه هو التسلّط والرضا، وبمطلقهما يغدو موجباً لذلك، لا بصرف وجودهما ولو مقيّداً، بأن لا يكون على وجه الضمان.

ولهذا اتّفق الفقهاء في الوديعة على بطلان جعل الضمان، أمّا في غيرها من عقود الاستئمان فاختلفوا في ذلك[1].

قد يقال: إنّ الفقهاء إن كانوا يرون أنّ اشتراط الضمان جائز؛ بمقتضى أنّ المؤمنين عند شروطهم، إذن: فكلاهما جائز. وإن لم يكن جائزاً، ففي كليهما كذلك، فكيف اتّفقوا في الوديعة على عدم الجواز، واختلفوا في موارد الاستعمال الأُخرى في الجواز وعدمه؟!

والجواب: إنّ نظر المتّفقين هنا والمختلفين هناك ليس إلى الضمان المجعول بالشرط (والمشهور ـ كما في: العروة الوثقى[2] ـ عدم النفوذ، والصحيح هو النفوذ) حتّى يقال: إنّ دليل وجوب الشرط نسبته إلى تمام هذه العقود واحدة، وإنّما ينظرون إلى مسألة ضمان اليد، حيث إنّ المنشأ في عقد الوديعة بذاته يسلخ اليد عن اقتضاء الضمان. أمّا في غيرها من عقود الاستئمان، فبإطلاقه يوجب ذلك لا بذاته؛ ممّا يجعله قابلاً للتقييد لا محالة؛ فلو تحفّظ المالك على الضمان في باب الوديعة لكان هذا خلاف المُنشأ فيها. أمّا لو تحفّظ عليه في غيرها، فيكون مخالفاً لإطلاق العقد لا لنفسه. من هنا، كان هذا التحفّظ

---

(١) في: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٧: ٢١٧ أنّه يمكن دعوى معلوميّة عدم جواز اشتراط ضمان الوديعة ونحوها من الأمانات من مذاق الشرع.

(٢) العروة الوثقى ٥: ٤٠٤، وانظر: المباني في شرح العروة الوثقى (المضاربة والمساقاة): ٤٦٦.

غير معقول فيها بالاتّفاق، فيما وقع كلامٌ في صحّته في غيرها من عقود الاستئمان.

٢ ـ الصورة الثانية: اقتضاء اليد للضمان مع عدم اقتضائها للملكيّة:

الصورة الثانية: أن يفرض أنّ المالك يسجّل عدم رضاه، وبذلك ينسلخ تأثير اليد في الملكيّة رأساً. فاقتضاؤها الملكيّة منوطٌ برحمة المالك الأوّل، وحيث لم يأذن بإنفاذ هذا الاقتضاء، فإنّه يتعطّل. أمّا اقتضاء اليد في الضمان فيبقى على حاله.

٣ ـ الصورة الثالثة: الهبة، حقيقتها وشرطيّة القبض فيها:

الصورة الثالثة: أن يُفرض أنّ المالك يريد الجمع بين كلا المقتضيين، لكن على شرط التأثير في الضمان، وإلّا فهو لا يرضى بالتمليك المجّاني. أمّا لو رضي بالمجّانيّة، فيوجب ذلك انتقال المال إلى الموهوب له بمقتضى اليد والحيازة بلا ضمان.

أمّا أصل الملكيّة؛ فلأنّ المقتضي موجود والمانع مفقود. أمّا المقتضي، فهو الحيازة، وأمّا المانع فهو عدم رضا المالك، وهذا مفقود.

وأمّا الضمان، فلا موجب له بعد فرض أنّ المالك قد رضي بالمجّانيّة، فينتقل الملك بلا ضمان، وهذه هي حقيقة الهبة عقلائيّاً، ولهذا كانت متقوّمةً ـ بحسب الارتكاز العقلائي والشرعي معاً ـ بالقبض، فلا هبة بدون قبض كما جاء في النصوص[1]؛ حيث كان التملّك المجّاني بالحيازة، وتقوّمت الحيازة بالقبض.

---

(١) أنظر: وسائل الشيعة ١٩: ٢٣٢ ـ ٢٣٦، كتاب الهبات، باب ٤، ٥.

وهذا بخلاف ما إذا فرضنا أنّ التمليك المجاني لا يرجع إلى التملّك بالحيازة بهذا التحليل الذي ذكرناه، وأنّه نحو سلطةٍ للمالك على ما له؛ فالمالك ينشئ هذا التمليك ابتداءً، لا أنّ باب الهبة يرجع إلى التملّك بالحيازة، غاية الأمر بإذن من المالك الأوّل، فلو فرض أنّ الأمر كان كذلك، فتكون شرطيّة القبض تعبّديةً، لا على مقتضى القاعدة.

وممّا يؤيّد قواعديّة شرطيّة القبض هنا عقلائيّاً ـ وأنّ التملّك المجّاني في باب الهبة إنّما هو بملاك الحيازة كما بيّنّا ـ هو أنّ الارتكاز العقلائي لا يقبل الهبة بالنسبة إلى أموال لا تُملك بالقبض ولا بالحيازة، كهبة الأعمال وهبة الكلّي في الذمّة؛ إذ لا تصحّ هبة العمل مع صحّة التملّك المعاوضي للعمل والذمّة.

وقد يقال: حيث إنّ مرجع الهبة إلى التملّك بالحيازة، فيختصّ التمليك المجّاني بخصوص ما يمكن تملّكه بالحيازة، وهو الأموال الخارجيّة؛ ولهذا تختصّ الهبة بها ولا تتعدّاها إلى غيرها.

وعليه، فتأثير هذه اليد في الملكيّة مجّاناً يقع ضمن حدود رضا المالك؛ فقد يرضى المالك في التأثير على مستوى تمام العين وشؤونها، فتكون بتمامها ملكاً، وهذا ما يحصل في الهبة. وقد يرضى بمقدار المنفعة خاصّةً دون العين، وهذا ما يحقّق العارية. فهذه اليد في اقتضائها الثبوتي تتبعّض وتتنجّز بمقدار إرادة المالك.

ويشبه ذلك ما يُقال في قاعدة اليد، إحدى القواعد الأماريّة؛ أليست تتبعّض في مقام كشفها عن ثبوت مقتضاها أيضاً؟! إذ تقتضي ـ أوّلاً وبالذات ـ كون هذا المال بتمام المراتب ملكاً لصاحب اليد، فلو اعترف صاحبُ اليد بأنّ الكتاب ليس له، ظلّت القاعدة مثبتةً لغير هذه الملكيّة.

بل هذه التجزئة يمكن تصوّرها حقيقةً في اليد الأُولى أيضاً فضلاً عن

الثانية؛ فإنّ من يحوز قد يفرض أنّ الحيازة تكون مقصودةً بحيث توجد هذا النحو من التجزئة، كمن حفر بئراً في الطريق لأجل أن ينتفع به أو يشرب منه المستطرق؛ إذ لا يبعد أن يقال: إنّه بهذه الحيازة يوجد له نحواً من ملكٍ أو حق، كما يوجد نحو حقٍّ للمستطرقين؛ فهذا الحائز يضيّق دائرة ملكيّته تبعاً للقصد من الحيازة، فيجعل لنفسه شريكاً معه في هذه البئر.

٤ ـ الصورة الرابعة: القرض، حقيقته وتقوّمه بالقبض:

في هذه الصورة يريد المالك فيها الجمع بين اقتضاء الضمان وبين اقتضاء الملكيّة، فتؤثّر اليد في كلا المقتضيين، أي التمليك على وجه الضمان. وهذه هي حقيقة القرض، ولهذا قلنا: إنّ القرض متقوّم بالقبض، فلا قرض قبل القبض؛ لأنّ تملّك المقترض إنّما كان بالحيازة لا بإنشاءٍ معامليّ لفظي من قِبَل المقترض، غاية الأمر أنّ هذه الحيازة أذن لها التأثير المقرون بالضمان، وهذا الضمان ـ بناءً على هذا التحليل ـ عبارة عن ضمان اليد الذي يسمّيه الفقهاء: (ضمانَ الغرامة)[1]، لا ضماناً منشأ مجعولاً من قبل المقرِض نفسه.

ووجه كون هذا الضمان ضمانَ الغرامة ـ على ما بيّنّاه أيضاً ـ أنّ هذه اليد تخرج المال عن كونه مالاً له، فيكون قد تلف عليه، فتشتغل ذمّة المقترض بالبدل بمجرّد وضع يده عليه، لا بتلفه خارجاً؛ لأنّ تلفه على المالك كان قد تحقّق بنفس وضع يده عليه، وإن بقي على حاله بعد ذلك. وهذا هو المعنى العلمي التحقيقي لكلام الشيخ الأعظم الأنصاري ﵀ حينما اعتبر القرضَ

---

(١) راجع مثلاً: بلغة الفقيه ١: ١٥٢؛ حاشية كتاب المكاسب (اليزدي) ٣: ٥٠١؛ حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ١: ٣٥٢.

تمليكاً على وجه الضمان[١].

وقد اعترض بعض المحقّقين[٢] على كلام الشيخ الأنصاري ﷺ، ذاهباً إلى أنّ الصحيح اعتبار القرض تمليكاً مجّانيّاً مع استئمان أصل الماليّة، فيتركّب القرض من مجموع الوديعة والهبة، وهو ما لا معنى له ما لم يرجع إلى ما قلناه؛ ذلك أنّنا نسأل عن المستأمَن: أهو شخص هذه الماليّة المحفوظة ضمن هذا المال، أي الماليّة المضافة إلى هذا الوجه الخارجي؟! أم هو الماليّة المضافة إلى الذمّة؟! أم الماليّة المضافة لا إلى الوجود الخارجي ولا إلى ذمّة المقترض؟!

١ ـ أمّا أنّ المستأمَن عليه هو الماليّة المضافة إلى هذا الموجود الخارجي، فهذا خُلف فرض حقّ المقترض في إتلاف هذا الموجود الخارجي، فكيف يتصوّر الاستئمان مع فرض جواز الإتلاف؟!

ب ـ وأمّا فرض أنّ المستأمَن عليه هو الماليّة المضافة إلى ذمّة المقترض، فهو صحيح، إلّا أنّ الكلام في أنّ ذمّة المقترض قد اشتغلت بهذه الماليّة، ونحن نغيّر كيفيّة اشتغال ذمّة المقترض بها، ممّا يعني أنّه لا بدّ من التفتيش عن سبب هذا الضمان، وليس إلّا اليد، وذلك بالوجه الذي ذكرناه.

ج ـ وأمّا فرض أنّ المستأمَن عليه هو طبيعيّ الماليّة بلا إضافةٍ، لا إلى الذمّة ولا إلى الخارج، فهو مفهومٌ خيالي اعتباري صرف، وليس مالاً من الأموال حتّى يستأمَن عليه بوجهٍ من الوجوه.

فالصحيح في تفسير القرض ما قلناه.

---

(١) كتاب المكاسب ٣: ١٥.

(٢) حاشية كتاب المكاسب (الإيرواني) ٢: ١٥.

٥ ـ الصورة الخامسة: المعاطاة، حقيقتها ودفع الإشكال عنها:

في هذه الصورة يكون المالك راضياً بتأثير اليد في الملكيّة وفي الضمان، لكن بعينٍ معيّنة، لا الضمان بالبدل الواقعي، فيوجب ذلك تصرّفاً في قاعدة اليد؛ حيث تستدعي القاعدة ضمان البدل الواقعي، فيما يمكن للمالك التفاوض مع شخصٍ آخر لتعيين البدل الواقعي في عينٍ مخصوصة، ومع اتّفاقه مع الضامن على أن يكون الضمان لا بالبدل الواقعي على إطلاقه بل بهذه العين، يتعيّن الضمان بها لا محالة. وقد قلنا: إنّ المعاطاة التي لا يُقصد بها التمليك هي من هذا القبيل.

وبهذا تنحلّ مشكلة المعاطاة التي ليس في أخذها عطاء، من قبيل بيع السقّاء: فمن يضع قربةً في مكانٍ ويضع كأساً هناك، بحيث يضع كلّ من يشرب من الماء فلساً، كيف يكون حكمه؟!

وهو بحثٌ أشكل على القائلين بالمعاطاة؛ حيث لا وجود لفعلٍ خارجيّ يُنشأ به التمليك بعوض، فلا يمكن تطبيق قوانين البيع في المورد؛ لأنّ البيع يحتاج إلى إنشاء التمليك بعوض، وهو مفقودٌ هنا قولاً وفعلاً[١].

اللهمّ إلّا أن نُرجع هذا العمل إلى التوكيل، بأن نقول: إنّ السقّاء يقول في نفسه: «كلّ من يشرب من هذا الماء فهو وكيلٌ عنّي في إيقاع المعاملة إيجاباً وقبولاً»، وهو بعيدٌ جدّاً بحسب الارتكاز العقلائي.

من هنا، اضطرّ السيّد الأستاذ (مدّ ظلّه)[٢] ـ في مقام تصوير هذه

---

(١) راجع المسألة في: كتاب المكاسب (الأنصاري) ٣: ٧٥.

(٢) مصباح الفقاهة ٢: ١٦٨.

المعاملة ـ إلى اعتبارها إباحةً بعوض، فلا تندرج عنده في أبواب المعاملة والتمليك والتملّك.

وهو أيضاً خلاف الارتكاز العقلائي؛ وذلك لأنّ ظاهر الارتكاز العقلائي أنّ الذي يشرب من هذا الماء ويضع مكانه فلساً يكون مالكاً له، فيكون حال هذا الماء بالنسبة إليه حال سائر أمواله، لا أنّه مجرّد إباحة له في مقام التصرّف والاستعمال.

كما أنّنا لا نفهم ما معنى الإباحة المشروطة هنا؛ إذ عليه: يلزم أن لا يملك السقّاء الفلس، أو أن يملكه مشروطاً بملكه؛ فيرجع إلى باب التمليك، فيحتاج إلى القبول من قبل السقّاء نفسه.

اللهمّ إلّا أن نقول: إنّ هذا موكّل في القبول، إذن: فليكن من أوّل الأمر وكيلاً عنه في إجراء المعاملة البيعيّة إيجاباً وقبولاً، فهو ليس بأحسن حال من التوكيل الأوّل.

والمسألة كلّها قابلةٌ للحلّ على النمط الذي بيّنّاه؛ فالسقّاء يجعل تأثير اليد الثانية في الملكيّة ثابتاً على وجه الضمان، فبمجرّد أخذ الماء تشتغل الذمّة بالبدل، وهو الفلس، وهذا التطبيق الخارجي يقع موقع الرضا من السقّاء نفسه بمقتضى ظهور الحال، فيتمّ المطلوب بلا أيّة نكتةٍ زائدة على الارتكاز أو مخالفة له.

النقل المعاوضي وتحليل حقيقة المعاوضات:

من الأسباب المتفرّعة على الحيازة: النقلُ المعاوضي وما يكون شبيهاً به؛ فمن يحوز مالاً يمكنه نقله إلى آخر بمعاوضةٍ من المعاوضات.

وقد يتراءى في بادئ الأمر هنا عدّة افتراضات، لا بدّ من تمحيصها من

أجل الوقوف على الافتراض المطابق للارتكاز العقلائي في تفسير المعاوضة، ونأخذ البيع مثالاً لتطبيق ذلك عليه.

الافتراضات المتصوّرة في تحليل بُنية المعاوضة:

١ ـ رجوع مفهوم البيع إلى مقولة التملّك بالحيازة بعد الإعراض:

الافتراض الأوّل: أن يقال: إنّ مرجع التملّك بالبيع إلى التملّك بالحيازة؛ ذلك أنّ الذي يحوز مالاً ويريد بيعه لآخر يرجع بيعه بحسب الحقيقة إلى إبراز الإعراض عن المال. وسوف نشير في ثنايا البحث إلى أنّ الإعراض مسقطٌ عامّ للملكيّات الناشئة بالحيازة وفقاً للارتكاز العقلائي والحكم الشرعي معاً.

إذن: فالإعراض بنفسه مسقطٌ لأثر الحيازة، ومعه يمكن القول برفع يد البائع عن المال استطراقاً لوضع المشتري يده عليه، فيصلح هذا المال ـ بعد سقوط حيازة الأوّل ـ لتملّكه بحيازة جديدة من طرف المشتري.

نعم، حيث لم يكن الإعراض مطلقاً وإنّما استُطرق لمصلحة المشتري، لم يجز لطرفٍ ثالثٍ اغتنام الفرصة بعد الإعراض والقيام بالحيازة؛ إذ الإعراض الاستطراقي لا يفسح المجال إلّا للمستطرَق إليه أن يمارس الحيازة طبقاً للمرتكزات العقلائيّة.

وهذا الافتراض معقولٌ ثبوتاً في تفسير المعاوضات، لكنّه غير مطابق للارتكاز العقلائي، فلا يصحّ إثباتاً؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ البيع غير محتاجٍ إلى القبض بحسب الخارج؛ فإنّ المرتكز عقلائيّاً في تأثير البيع أنّه يؤثّر حتّى قبل القبض والإقباض الخارجيّين. وعلى أيّة حال، فلو صحّ ما يستشمّ من كلمات الفقهاء الواردة في موارد مختلفة من أنّ الارتكاز

العقلائي يقتضي أن تكون أفراد المعاملة تامّة بمجرّد المعاملة وبلا حاجة إلى حيازة خارجيّة من قبل المشتري، فلا إشكال في أنّ هذا الارتكاز لا يمكن تفسيره وفقاً لهذا الافتراض؛ لأنّه يستدعي حيازة المشتري للعين، والمفروض عدمها، فقبل الحيازة والقبض يكون النقل والانتقال تامّين؛ ومعه، فلا بدّ من فرض ملاكٍ آخر لتماميّتهما.

ثانياً: إنّ هذا الافتراض لا يتمّ في بعض حالات البيع، مثل بيع العمل، أو تمليكه بأجرة ممّا نسمّيه بـ (الإجارة)، وكذلك في موارد بيع الكلّي بالذمّة، مثل بيع السلف؛ فهنا لا ملكيّة بالحيازة، لكنّ الملكيّة واقعةٌ بالبيع.

وعليه، فلا بدّ من الإقرار بعدم رجوع التمليك البيعي إلى التملّك بالحيازة، وإلّا فلن يتصوّر في ما لا يملك بها.

٢ ـ رجوع مفهوم البيع إلى مقولة الحيازة البقائيّة عن الغير من قبل البائع:

الافتراض الثاني: أن يقال: إنّ مرجع البيع إلى أنّ البائع يحوز ـ بقاءً ـ للمشتري لا لنفسه.

وتوضيح ذلك: أنّ الحيازة ـ وهي من المملّكات ـ: تارةً: تقع من الشخص نفسه، فيقصد الحيازة لنفسه؛ وأُخرى: يقصدها لغيره، فيملك ذلك الغير المُحاز له، سواءٌ أكان هو الحائز نفسه أم شخصٌ آخر؛ فالبائع يبدّل هذه الحيازة لنفسه والتي اقتضت ملكيّته للعين إلى الحيازة للمشتري، فيصبح الأخير مالكاً؛ لأنّه هو المُحاز له.

وهذا الافتراض يمثّل محاولةً تستهدف إرجاع الملكيّة المعاوضيّة إلى الحيازة، وأنّ التملّك يكون بها، غايته بهذا النحو الخاصّ.

ويختلف هذا الافتراض عن الافتراض السابق في أنّه لا يأتي عليه الإشكال الأوّل الذي كان يأتي على الفرض الأوّل، لكنّه ما زال يواجه الإشكال الثاني؛ لأنّ جملةً من الأشياء التي تُنقل بالبيع لا تُملك بالحيازة، كالعمل والكلّي في الذمّة، وبهذا يكون هذا الافتراض مخالفاً للارتكاز العقلائي.

٣ ـ رجوع مفهوم البيع إلى استئمان الماليّة والتمليك المجّاني للخصوصيّة:

الافتراض الثالث: ما ذكره المحقّق الإيرواني ﵀[1]، وهو عبارة عن استئمان الماليّة والتمليك المجّاني للخصوصيّة؛ ذلك أنّ البائع في المقام يلحظ التحفّظ على ماليّة مبيعه دون أن يكون له شغلٌ بماهيّة الثمن بما هو ثمن؛ فالمبيع ينحلّ بحسب الحقيقة إلى أمرين: ماليّة، وخصوصيّة كونه ماءً مثلاً؛ فالبائع لا يهتمّ بخصوصيّة كون المبيع ماءً؛ لأنّه ليس عطشاناً، بينما المشتري هو العطشان؛ لذا يكون مستعداً لهبة هذه الخصوصيّة له، لكنّه يهتمّ بأصل الماليّة، فيريد حفظها ضمن الثمن؛ لأنّه ينظر إلى الثمن بما هو صرف الماليّة.

وعليه: فكأنّ البائع أعطى الماليّة إلى الآخر بوصفها ماليّةً محفوظةً ضمن الثمن، فيسترجع ماليّة المبيع بأخذه الثمن على أساس تمثيل الأخير لصرف الماليّة. أمّا خصوصيّة المبيع، فيبذلها مجّاناً للمشتري.

وبهذا يأتلف البيع من تحفّظٍ على أصل الماليّة ضمن الثمن، وبذلٍ مجّاني للخصوصيّة.

إلّا أنّ هذا الافتراض مخالفٌ للارتكاز العقلائيّ أيضاً؛ لعدّة وجوه:

منها: أنّ هذه الماليّة التي قصد أنّ البائع حفظها كيف فُرض صيرورتها

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (الإيرواني) ٢: ١٥.

ضمن الثمن ؟! فإنّ تحوّلها هذا يستبطن ـ في المرتبة السابقة ـ فرض بيعٍ أو معاوضة بحيث تفسّر لنا هذه الصيرورة. ودعوى أنّ ماليّة الثمن عقلائيّاً عين ماليّة المبيع ـ على حدّ كون بدل الغرامة في باب الضمانات هو نفس العين التالفة ـ قياسٌ مع الفارق، على ما يتّضح في بحث الضمان والعهدة.

٤ ـ رجوع مفهوم البيع إلى استدعاء الحيازة السلطنةَ على النقل :

الافتراض الرابع : حصول النقل باعتبار أنّ من شؤون مالكيّة المالك بالحيازة هذه السلطنة على النقل، سواءٌ فسّرت هذه السلطنة ـ بحسب الارتكاز العقلائي ـ على أساس أنّها سلطنة على إيجاد ملكيّةٍ جديدة للمشتري وإعدام ملكيّتها السابقة، أم تسليم عين الملكيّة السابقة للمشتري؛ فكما تُحفظ الملكيّة في الإرث فيما يتبدّل الظرف، كذلك الحال هنا : حيث تُحفظ الملكيّة فيما يتبدّل المالك؛ فملكيّة المشتري هنا ملكيّةٌ بالحيازة على أساس سلطنة البائع على النقل المعاوضي.

وهذا هو الافتراض المطابق للارتكاز العقلائي.

ويمكن الالتزام ـ إلى جانب هذا الفرض ـ بسلطنة المالك على النقل المجّاني، فترجع الهبة ـ كما أشرنا في ما سبق ـ إلى التملّك بالحيازة، وإلى عنوانٍ مستقلّ، وهو سلطنة المالك على النقل المعاوضي والمجّاني معاً : إمّا مطلقاً، بحيث تكون الهبة من شؤون هذه السلطنة؛ وإمّا بلحاظ تمليكات مجّانية غير الهبة، من قبيل التمليك بالشرط بنحو شرط النتيجة، كما لو باع مالاً لآخر بشرط تملّك ثوبه مثلاً، فلا يدخل ذلك ضمن الهبة بحسب النظر العرفي، بل يقع مقابلها، بل هذا تمليك مجّاني.

ولعلّ من هذا القبيل: المَهر، وإن قال الفقهاء بأنّه مطعّم بالمعاوضة[1]، لكنّ المقصود من ذلك وجود الداعي على نحو الحيثيّة التعليليّة لا التقييديّة؛ فليس في البَينِ معاوضة بحسب قانون المعاملة، ولا بحسب المُنشأ فيها؛ فالزواج ليس معاملةً أو معاوضة أو مبادلة، وإنّما هو إكرامٌ وإحسان وإنعام للمرأة من قبل الزوج، وتمليكٌ شبه مجّاني لا يُشترط فيه القبض خارجاً.

على أيّة حال: فمرجع هذه التمليكات المجّانيّة التي لا يشترط فيها القبض خارجاً إلى سلطنةٍ من قبل المالك مجّانيّاً، كسلطنته على النقل المعاوضي.

٥ ـ رجوع مفهوم البيع إلى الغرامة والضمان:

الافتراض الخامس: التملّك بسبب الغرامة والضمان؛ بأن يفرض أنّ للشخص مالاً مملوكاً، وهذا المال يضمنه شخصٌ آخر بسببٍ من أسباب الضمان باليد أو الإتلاف أو نحو ذلك من أسباب الإتلاف، فلا محالة لا بدّ له من التعويض عنه بقانون ضمان الغرامة، بمعنى أنّ ذمّته تشتغل بالبدل المناسب له، وفي مقام التفريغ يطبّق هذا البدل على مصداقه الخارجي، فيملّكه لهذا الشخص. فهذا الشخص يتملّك مالاً جديداً لا بملاك المعاوضة، ولا بملاك الإرث، ولا بملاك كونه ثمرة مالٍ سابق؛ فذلك كلّه غير موجود، وإنّما تحصل الملكيّة بملاك ضمان

---

(١) فإنّ في النكاح شائبة المعاوضة كما في: جامع المقاصد في شرح القواعد ٩: ٢١٢ و ١١: ١١٦ و ١٣: ١٤٣، ٢٠٤؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٨: ٥٧؛ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٩: ٢٦٢. أو أنّه في معنى المعاوضة كما في: غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ٣: ١١٥؛ جامع المقاصد في شرح القواعد ٤: ٣٠٣؛ الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة ٥: ٣٦٩.

الغرامة والتدارك وجبر الخسارة ونحو ذلك من العناوين المركوزة في الذهن العقلائي.

وحقيقة هذا الضمان وتفصيل البحث فيه يحتاج إلى مجال آخر مستقلّ، لكنّنا نقول بنحو الإجمال: إنّ هذا البدل الذي يدفع في المقام من الممكن أن يقال: إنّه حفظٌ لبعض مراتب المال التالف، بمعنى أنّ المال التالف كان مملوكاً لهذا الشخص بخصوصيّة، ثمّ بعد أن تلفت الخصوصيّة أصبح الغاصب ملتزماً بدفع المراتب الأُخرى المتبقّية منه، ودفع البدل ـ بحسب الحقيقة ـ عبارة عن دفع تلك المراتب الأُخرى التي لا يمكن دفعها بعد تلف شخص العين.

وإذا تمّت هذه العناية، كان ذلك وكأنّه تسليم للمال التالف نفسه، غاية الأمر لا بتمام خصوصيّاته، بل ببعض مراتبه التي يمكن تسليمها.

وشرح هذه العناية وتوضيحها خارج عن عهدة هذه المقدّمة، وعسى أن يكون له مجال في بعض المقدّمات الآتية لتوضيح هذه النقطة[1].

وهذا الضمان: كما يتصوّر بلحاظ الأموال، كذلك يتصوّر بلحاظ الأعمال؛ وذلك بأن يفرض مالٌ مملوك لشخص ويقع سبب الضمان بالنسبة إليه من ناحية شخص آخر، فيضمنه، فتشتغل ذمّته حينئذٍ بمثله أو قيمته؛ فلا بدّ له من دفع الغرامة بحسب الخارج.

وكما يتصوّر هذا في المال، فإنّه يتصوّر كذلك في الأعمال؛ فإنّ العمل أيضاً يضمن بأسبابه، التي منها الاستيفاء؛ إذ من استوفى عمل غيره كان ضامناً له، فالاستيفاء هنا كاليد في باب الأموال.

وتفصيل ذلك:

---

(١) يبدو أنّه لم تسنح الفرصة للشهيد الصدر ﷺ لتوضيح هذه النقطة في المقدّمات الآتية.

أ ـ أمّا في ضمان الأموال : فتارةً يحدّد المضمون به خارجاً ، وأُخرى لا يحدّد كذلك :

فإن فرض أنّه لم يحدّد في الخارج ، يُرجع إلى قواعده الأوّليّة من حيث اشتغال الذمّة بالبدل الواقعي لهذا المال .

وإذا فرض أنّ الطرفين اتّفقا على التصرّف في هذا المال على وجه الضمان مع تشخيص ما به الضمان خارجاً ، فيتحدّد حينئذٍ ما به الضمان كذلك .

ومن هذا القبيل موارد المقبوض بالعقد الفاسد ؛ فإنّ تلك الموارد المقابلة وإن كانت فاسدةً ، إلّا أنّ المتفاهم عرفاً أنّ البائع لا يطلب ضماناً لهذا المال زائداً على المقدار المسمّى بالمعاملة : فلو فرض أنّ البدل الواقعي كان أزيد من المسمّى في المعاملة ، فلا يستحقّ مقدار الفرق بين البدل الواقعي وبين المسمّى ، على تفصيلٍ أيضاً لا مجال له فعلاً .

ب ـ أمّا في ضمان الأعمال ، فالعمل ـ كما قلنا ـ يضمن بالاستيفاء ، وحينئذٍ :

١ ـ تارةً : يفرض أنّ العامل يملّك عمله للمستوفي ، أو يأذن للمستوفي باستيفاء عمله مجّاناً بلا ضمان ؛ من قبيل أن يفرض أنّ المالك يسلّط غيره على العين الخارجيّة مجّاناً وبلا ضمان ، فهنا يسقط الضمان بلا إشكال .

٢ ـ وأُخرى : يُفرض أنّ هذا الشخص يملّك عمله الخارجي لشخصٍ آخر (للمستوفي) ، أو يأذن بالتصرّف فيه على وجه الضمان ، فيشبه القرض ؛ حيث إنّ العين الخارجيّة في القرض تكون على وجه الضمان ، فيملك المستوفي حينئذٍ هذا العمل ، أو يكون مأذوناً باستيفائه ، لكن على وجه الضمان ، فتشتغل ذمّته حينئذٍ بقيمة هذا العمل وبماليّته .

هذا فيما إذا فرض أنّه لم يعيّن ما به الضمان . وأمّا إذا فرض أنّه بُيّن ما به

الضمان، بحيث إنّ العامل ملّك أو أذن للآخر في استيفاء عمله معيّناً الضمان في المقام، فيتعيّن الضمان في ذلك الشيء المعيَّن.

والمختار أنّه ـ بحسب الارتكاز العقلائي ـ يدخل في هذا المضاربة والمساقاة والمزارعة والجعالة؛ ففي هذه العقود كلّها يكون عمل العامل مضموناً على المالك، غاية الأمر يعيَّن الضمان خارجاً بالجعل أو بحصّة من الربح، أو بحصّة من الحاصل الزراعي، وهكذا.. فحصّة العامل الثابتة في هذه العقود ـ المزارعة والمضاربة والمساقاة والجعالة ـ ثابتةٌ بقانون الضمان، بحيث لو لم يكن هناك مضاربة ومساقاة ومزارعة تعيّنت أجرة المثل؛ فهذه العقود تحوّل أُجرة المثل إلى المقدار المقرّر المتّفق عليه بين المالك والعامل.

وعليه: فهنا ضمان بمعيّن، مثل المعاطاة؛ ففي المعاطاة غير البيعيّة يقع الضمان بعين خارجيّة معيّنة، والعمل من هذه الناحية من سنخ الأعيان الخارجيّة؛ إذ العمل:

تارةً يملّك أو يؤذن به مجّاناً، فيكون الضمان ساقطاً لا محالة.

وأُخرى يملّك أو يؤذن به على وجه الضمان على الإطلاق.

وثالثةً يؤذن به على وجه الضمان في مقابل شيء معيّن متّفق عليه.

وفي تمام هذه الموارد يملك العامل مقداراً من المال بعنوان الضمان والتعويض عن الخسارة الناتجة عن إنفاق عمله على غيره.

هذا تمام الكلام في الأسباب الثانويّة التي تتفرّع على الحيازة في المقام. وبهذا استطعنا أن نستحضر في أذهاننا صورةً عن السلطنات الثابتة للإنسان بتسلسلها الأعمّ من الواقعي وغيره، والتي يمكن إرجاعها ـ كلّاً أو جلّاً ـ إلى التملّك بالحيازة.

-٣-

المقدّمة الثالثة

تحليل عقلائي لمقولة الذمّة

بعد أن عرفنا أنّ الإنسان يصلح لأن يتملّك الأعمال والأموال الخارجيّة، فقد تدعوه الحاجة إلى فرض ملكيّةٍ من دون حضور نفس المملوك بوجوده الخارجي الحقيقي، أي دون أن تسلّط هذه الملكيّة على نفس المملوك بوجوده الحقيقي الخارجي:

أ ـ إمّا لأنّ المملوك ـ بوجوده الخارجي ـ غير متحقّق أصلاً، كمن لا يملك حنطة خارجاً، ومع ذلك يريد أن يملك عليها حنطة، أو نقداً: إمّا بالمعاوضة، وإمّا بغيرها من الأسباب الأُخرى.

ب ـ وإمّا أن يفرض أنّه يملك بحسب الخارج حنطةً ونقداً وأموالاً كثيرة، لكن مع هذا يريد أن يملك على ذلك حنطة أو نقداً، دون أن يمسّ ذلك حرّيّته بالنسبة إلى أمواله الخارجيّة، بحيث يبقى مطلق العنان في أمواله هذه، يأمر وينهى ويتصرّف. فكيف يتوصّل إلى ذلك؟!

إنّه يقوم باستحداث رمز ومعنى حرفي يشير إلى تلك الموجودات الخارجيّة، ويجعل ذلك المعنى الرمزي أو الحرفي هو مصبّ الملكيّة، وهذا المعنى الرمزي أو الحرفي ـ الذي سيحدث ويكون مصبّ الملكيّة ومركزها ـ عبارة عن المال بوجوده الاعتباري، فبدل أن نملّك هذا الشخص منّاً خارجيّاً من الحنطة ـ فيقع إشكال عدم ملكيّة الآخر للحنطة، أو رغبته في أن يظلّ مطلق العنان في الحنطة التي عنده ـ نملّكه منّاً اعتباريّاً من الحنطة يملكه بوجوده

الاعتباري الرمزي، لا بوجوده الخارجي الحقيقي.

وبهذا نكون قد تمكّنّا من تعقّل ملكيّة زيدٍ لمنٍّ من الحنطة على الرغم من أنّه لا يملك منّاً منها في الخارج، أو على الرغم من أنّه وإن كان يملك، لكنّه يريد أن يبقى مطلق العنان بالنسبة إلى أمواله الخارجيّة، وأن لا تكون هذه الأموال مشتغلةً مدينةً بحقٍّ من حقوق الآخرين.

وحيث أُريد من المالكيّة في هذا المال الاعتباري ـ الملحوظ بما هو معنى رمزي وحرفي مشير إلى الخارج ـ الملك على شخصٍ بعينه، لا الملك المعلّق بين الأرض والسماء[1]، فكيف تحصل هذه الإضافة وكيف نعبّر عنها؟!

قد يُقال: «منّ من الحنطة التي يملكها هذا الشخص». لكنّ هذا خلف؛ لأنّنا حينما نقول ذلك نكون قد رجعنا إلى ما يملكه خارجاً، والمفروض أنّنا لا نريد أن نصبّ ملكيّتنا على ما يملكه بحسب الخارج، فلا بدّ وأن نستحدث وعاءً داخليّاً في ذات هذا الشخص لسلطةٍ وهميّة اعتباريّة خارج وعائه الخارجي الذي فيه أوزان من الحنطة، فيكون مصبّ الملكيّة هو الحنطة الموجودة في ذلك الوعاء الخاصّ الملتصق بذات زيد. وإنّما فرضناه ملتصقاً به؛ لكي يكون هو المملوك عليه، لا أن يكون المملوك عليه شخصاً آخر، فلا بدّ وأن يمسّ هذا الوعاء شخصيّته ويخصّ وجوده حتّى يكون الملك ملكاً عليه.

---

(١) «أي أنّ هذا الملك يُضاف إلى شخصٍ بتملّكه؛ إذ لو لم يضف كذلك فلن يكون هناك معنى لأن يملك؛ إذ لا يكون حينئذٍ مستحقّاً للمطالبة من شخصٍ بعينه، فهذا العنوان الكلّي ليس مالاً بحسب النظر العقلائي وجديراً بالملكيّة وتعلّق حقّ الآخرين به ما لم يُضف إلى شخص، وإلّا فما دام معلّقاً بين الأرض والسماء لا تصبّ عليه الملكيّة بحسب الارتكاز العقلائي. وهذا الشخص هو الذي نريد أن تملكَ عليه منّاً من الحنطة، ألا وهو المديون، فنضيف هذا المنّ من الحنطة إليه». (منه ﷺ)

من هنا، استحدث الارتكاز العقلائي الوعاء الاعتباري الذي صاغته صناعة الفقه الإسلامي في مصطلح (الذمّة). وأراد الارتكاز العقلائي من هذا المصطلح أن يقنّن وجود وعاء اعتباري ملصق بشخص الإنسان، يكون صالحاً لتعلّق الملكيّة بأشياء وهميّة في داخله، وهكذا تحدث الذمّة لإيجاد هذه الأموال الاعتباريّة فيها؛ كي تُنْسَقط هذه الملكيّة على هذه الأموال الاعتباريّة. وحيث كانت الذمّة وعاءً اعتبارياً ملصقاً بشخصية الإنسان ـ بل جزءاً منها بحسب الارتكاز العقلائي ـ شملت سيطرة الإنسان على نفسه؛ فتلك السلطنة التي كانت ثابتةً للإنسان على نفسه وقواه وشؤونه التكوينيّة سابقاً تنسحب وتسري إلى هذا الشأن الاعتباري، وبهذا يكون الإنسان مسلّطاً على ذمّته على حدّ سلطنته على نفسه التي تحدّثنا عنها سابقاً، بمعنى أنّه أولى من غيره بالتصرّف في ذمّته، أو أولى منهم بالاستمتاع بها والاستفادة منها، وهذا هو معنى كونه مسلّطاً عليها ومالكاً لها.

وعليه: فسلطنة الإنسان على ذمّته من مظاهر سلطنته على نفسه، بمعنى رجوع السلطنة على الذمّة إلى السلطنة على الذات وقواها؛ فيكون أولى من غيره بالاستفادة من هذا الوعاء الاعتباري كما كان أولى منهم بالاستفادة من نفسه أو قواه الخارجيّة.

نعم، يمكن للقانون النافذ أن يجعل أشياء في هذه الذمّة رغماً عن صاحبها، فيجعله مشغول الذمّة إذا أتلف مال الغير، ويقول له: «إذا أتلفت مال غيرك تشتغل ذمّتك»، أو يجعله مشغول الذمّة تجاه زوجته مثلاً، وهكذا.. أمّا مع قطع النظر عن القانون النافذ، يكون الإنسان نفسه هو المسلّط على هذه الذمّة وأولى من غيره بها.

الفرق بين الذمّة وبين العهدة :

وبهذا الترتيب الذي شرحنا به الذمّة يتبيّن الفرق بينها وبين العهدة ؛ فالعهدة ـ كما أشرنا إليها في ما سبق ـ تشترك مع الذمّة في كونهما وعاءين اعتباريّين ، إلّا أنّهما يختلفان في طبيعة وظيفتهما الفقهيّة ودورهما ومضمونهما الاعتباري .

إنّني لم أجد فقهاً ميّز ما بين الذمّة والعهدة غير الفقه الجعفري ، وهذا التمييز من ألطف التمييزات التي وجدتها في الفقه الجعفري ، إلّا أنّه لم يكتسب صيغةً دقيقة على أيدي فقهاء الجعفريّة .

ولعلّ من أشهر الصيغ التي قيلت في مقام التمييز بين الذمّة وبين العهدة ما ذكره المحقّق النائيني ﵀[1] ، من أنّ العهدة وعاءُ الأعيان الخارجيّة ، فيما الذمّة وعاء الأموال الكلّيّة ، وقد أخذ ذلك من ارتكاز باب الضمان ؛ حيث يقال للغاصب هناك حينما يغصب الكتاب وقبل أن يتلفه : « إنّ هذا الكتاب في عهدتك » ، أمّا بعد إتلافه له ، فيقال له : « إنّ قيمته في ذمّته » . وللتمييز بين التعبيرين قال الميرزا النائيني ﵀ : إنّ العين قبل أن تتلف تكون عيناً خارجيّة وشخصيّة ، فيعبّر عنها بأنّها في العهدة ، فالعهدة ظرفٌ للعين . أمّا بعد التلف ، فينتقل المال من العين الخارجيّة إلى الأمر الكلّي ، وهذا الأمر الكلّي يعبّر عنه بـ (الذمّة) .

إذن : فالذمّة وعاء الكلّيّات ، بينما العهدة وعاء الشخصيّات . وأظنّ أنّ هذا التعبير هو الذي نقل ذهن الميرزا النائيني ﵀ إلى مثل هذه الصيغة في التفرقة

---

(١) منية الطالب في شرح المكاسب ١ : ٣٠٨ ؛ المكاسب والبيع (النائيني) ١ : ٣٥٢ ؛ وانظر : حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ٢ : ٣١٣ ، ٣٢٥ و ٣ : ١١٠ .

بين الذمّة وبين العهدة.

إلّا أنّ ما أُفيد من أنّ الذمّة وعاء الكلّيّات لا الأعيان الشخصيّة وإن كان صحيحاً ولطيفاً، إلّا أنّه ليس لأجل أنّ العهدة وعاء الأعيان الشخصيّة والذمّة وعاء الأُمور الكلّيّة؛ بل لأنّ الذمّة حيث كانت وعاء الأموال بالمعنى الحرفي ـ تلك الأموال التي نريد أن نصبّ عليها الملكيّة بهذا المعنى المشير إلى الخارج ـ وكانت هذه العين الخارجيّة عيناً خارجيّة قائمة بالفعل، فالملك منصبّ عليها بالمعنى الاسمي، ولا تحتاج حينئذٍ ملكيّةُ العين الخارجيّة إلى استحداث رمز يدخل في وعاء الذمّة ثمّ تنصبّ عليه هذه الملكيّة. فإذا جاءت الحقيقة بطل الرمز؛ فما دامت الملكيّة قد وجدت مجالاً لأن تنصبّ على المعنى الاسمي، فلا موجب ـ بحسب الارتكاز العقلائي ـ لاستحداث رمز ومعنى حرفي لهذا المعنى الاسمي وصبّ الملكيّة على ذلك المعنى الحرفي في وعاء الذمّة استطراقاً إلى ملكيّة العين؛ فإنّه تحصيلٌ للحاصل بالعناية والتعبّد.

ولهذا انعقد الارتكاز العقلائي على أنّ الذمّة ليست وعاءً للعين الخارجيّة؛ على أساس أنّها وعاءٌ رمزي للمعاني الرمزيّة، وعاءٌ نحتاجه حينما تعوزنا الحقيقة ونريد أن نصبّ الملكيّة عليها ولا تكون موجودةً، فنستحدث رمزاً نصبّ الملكيّة عليه بما هو معنى حرفي.

أمّا حيث تكون الحقيقة قائمة ويكون انصباب الملكيّة على نفس الموجود الخارجي ممكناً، فلا وجه بعد هذا لإدخال العين إلى عالم الذمّة وتحويلها من خارج إلى رمز ومن معنى اسمي إلى معنى حرفي وصبّ الملكيّة عليها.

فالذمّة ـ بناءً على هذا ـ إنّما لا تدخلها العين الخارجيّة لهذا السبب،

لا للتقارب القائم بين عنوان العين الخارجيّة وبين عنوان العين الكلّيّة.

أمّا الفرق الحقيقي بين الذمّة وبين العهدة، فهو ما أشرنا إليه واتّضح من خلال الكلام، وهو: أنّ الذمّة وعاءٌ لأموال وهميّة تتعلّق بها الملكيّة. أمّا العهدة، فهي وعاء لمسؤوليّات والتزامات. والفرق بينهما على حدّ الفرق ما بين الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعيّة:

أ ـ فالذمّة وعاءٌ لمصبّ الحكم الوضعي، أي المال الوهمي الاعتباري الذي تعلّقت به الملكيّة، التي هي حكم وضعي.

ب ـ والعهدة وعاءٌ لالتزامات وتحميلات تكليفيّة ومسؤوليّات قد يوقعها الإنسان على نفسه، وقد يوقعها القانون عليه.

فلزوم الإنفاق على الزوجة من شؤون العهدة، واشتغال الذمّة بالنفقة من شؤون الذمّة، وهكذا.. فدائماً: الذمّة وعاء الأموال المملوكة، والعهدة وعاء الالتزامات المحمّلة، إمّا من قبله، أو من قبل قانونٍ نافذ عليه.

والعبارة التي لعلّها صارت سبباً لانتباه الميرزا النائيني ﴿ره﴾ هي ما يقوله فقهاؤنا: من أنّ العين في عهدة الغاصب، فإذا تلفت كانت قيمتها في ذمّته[1]. فتغييرهم للعبارة لم يكن من باب تحوّل الجزئي إلى الكلّي، بل حصول تحوّل من الحكم التكليفي إلى الحكم الوضعي؛ إذ ما دامت العين موجودةً كان هذا الشخص مسؤولاً عن إرجاعها، وهي مسؤوليّةٌ ظرفها ووعاؤها العهدة؛ لأنّ العهدة وعاء المسؤوليّات، ولهذا يقول فقهاؤنا: «يكون في عهدته».

أمّا إذا تلفت العين، فيتولّد شغل الذمّة ويصبح مديناً في المقام بقيمته؛ لأنّ

---

(١) راجع مثلاً: المباني في شرح العروة الوثقى (المضاربة والمساقاة): ٤٦٦. وقد تعرّض الشهيد الصدر ﴿ره﴾ لهذا البحث في أبحاثه الأُصوليّة، فراجع: مباحث الأُصول ق ٢، ٤: ٢٩١، ٢٩٢، ٥٩٨.

العهدة هنا لا تكفي ؛ إذ أين مملوك هذا المالك ؟! والعهدة إنّما هي عهدة إيصال المال إليه ، فأين ماله وقد تلف المال الخارجي ؟! فلا بدّ من أن نفرض له مالاً ، وليس إلّا ذاك الفرض الذي يكون في وعاء الذمّة ، حيث هو وعاء الأموال ، فنفرض للغاصب مالاً فيها ونقول : « إنّ في ذمّته مالاً » ، وهو ما لا ينافي بقاء العهدة ، لكنّها عهدة المال الكلّي لا المال الشخصي ، أي أنّه بعد أن تلفت العين اشتغلت الذمّة بالمال الكلّي والعهدة بمسؤوليّة دفع هذا المال الكلّي ، فأصبح عنده الآن عهدةٌ وذمّة .

النسبة بين الذمّة وبين العهدة :

هذا هو الفرق بين مصطلحي : (الذمّة) و (العهدة) ، والنسبة بينهما ـ وفق استقراء الفقه الإسلامي ـ هي العموم من وجه ؛ فقد تثبت عهدةٌ وذمّة ، وقد تثبت عهدةٌ ولا ذمّة ، وقد تثبت ذمّةٌ ولا عهدة .

١ ـ أمّا موارد اجتماع العهدة والذمّة ، فهي الغالب .

٢ ـ وأمّا موارد انفكاك العهدة عن الذمّة ـ بمعنى وجود عهدة وعدم وجود ذمّة ـ فلها مصاديق كثيرة في الفقه ، منها :

أ ـ الغاصب قبل تلف العين المغصوبة ، حيث العهدة موجودة دون الذمّة ؛ لأنّه مكلّف ومسؤول عن إيصال المال إلى صاحبه .

ب ـ ومنها ما لو فرض أنّه توارد على الكتاب الواحد المغصوب أيادٍ متعدّدة وتلف في يد الأخير ، وقلنا : إنّ تكليف الأخير تكليفٌ وضعي وتكليفَ مَنْ قَبْلَه تكليفٌ صرف ـ كما اختار ذلك صاحب (الجواهر)[1] ـ فحينئذٍ ـ بناءً

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٦ : ١١٣ ، ٣٧ : ٣٤ .

على هذا ـ تكون العهدة ثابتةً من قبل الأخير بالنسبة إليه. أمّا الذمّة، فلا ثبوت لها بالنسبة إليه؛ ولذا يجب عليه دفع الكتاب إلى صاحبه، ثمّ يرجع إلى ما قبل الأخير بقيمته.

ج ـ ما لو فرض أنّ شخصاً ضَمِنَ دَين الغير، وقلنا في الضمان بمذهبٍ لا يقول به أكثر فقهائنا؛ فإنّ أكثر فقهائنا يقولون: إنّ الضمان هو نقل الدَّين من ذمّةٍ إلى ذمّة[1]، وأكثر فقهاء أهل السنّة يقولون: إنّه ضمّ ذمّةٍ إلى ذمّة[2]، وبعض الفقهاء يقولون[3]: إنّ الضمان ليس هذا ولا ذاك، إنّما هو نقل المسؤوليّة، أي التعهّد، بمعنى بقاء المديون الأوّل على حاله، مع تعهّد.

وهنا، إذا قلنا: إنّ الضمان عبارة عن التعهّد، وعن المشاركة بالمسؤوليّة أو نقل المسؤوليّة، فحينئذٍ تكون عهدة هذا الضامن في المقام ثابتةً بالنسبة إليه، أمّا الذمّة فغير موجودة بالنسبة إليه.

د ـ من يبيع عيناً خارجيّة بعوض؛ فإنّ هذا ليس مديوناً، إلّا أنّ في عُهدته تسليم هذا المال إلى المشتري؛ فهو مسؤول عن ذلك: إمّا مسؤوليّةً قانونيّةً إذا قلنا: إنّ تسليم المبيع أحد الأُمور الواجبة في نفسه قانونيّاً، بحيث يكون ذلك من شؤون المعاملة؛ وإمّا عبر الشرط الضمني في المعاملة. فهو على أيّة حال يحمل في عهدته تسليم المبيع، لكنّه لا يُسمّى ديناً.

---

(١) أُنظر: الخلاف ٣: ٣١٤؛ المكاسب والبيع (النائيني) ٢: ٢٩٧؛ مصباح الفقاهة ٢: ٢٢٩. وراجع: البنك اللاربوي في الإسلام: ٢٣١، الملحق (٩).

(٢) أُنظر: المجموع (النووي) ١٣: ٤٣٤ ـ ٤٣٥؛ بدائع الصنائع (الكاشاني) ٦: ١٠؛ المغني والشرح الكبير (موفّق الدين وشمس الدين ابنا قدامة) ٥: ٥٩؛ الموسوعة الفقهيّة ١٨: ١٧٠.

(٣) ردّ المحتار على الدرّ المختار (حاشية ابن عابدين) ٤: ٢٩١؛ المدخل الفقهي العام ٣: ٦٣.

هـ ـ نفقة الأقارب غير الزوجة؛ فإنّها عهدة وليست ذمّة؛ لأنّ ذمّته لا تشتغل، لكنّه مسؤول مسؤوليّةً قانونيّة عن ذلك.

٣ ـ أمّا موارد انفكاك الذمّة عن العهدة، فكما لو فرض أنّ ذمّة زيد كانت مشغولةً لشخص، ثمّ أصبح كافراً حربيّاً، فهذا الكافر يسقط احترام ماله، وهو سقوط عهدته، لكنّ ذمّته تبقى ثابتةً بالنسبة إلى زيد.

مقولة الذمّة بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي:

يختلف تصوّر الذمّة في الفقه الغربي عنه في فقهنا الإسلامي، وهو اختلاف مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بالاختلاف في تصوّر مفهوم الدَّين نفسه؛ حيث نتصوّر نحن الذمّةَ وعاءً للدَّين، وهنا يبدأ رأسُ الخيط وتمييزُ تصوّرنا للدَّين عن تصوّر الفقه الغربي، أو بالأحرى: الفقه الروماني الذي ورث عنه الفقه الغربي تصوّراته الأساسيّة ومقولاته الكلّيّة.

١ ـ إنّ الدَّين في الفقه الإسلامي ـ بحسب ما يعزّزه الارتكاز المعاش والأساليب التي تعبّر عنه، والتي وردت في تمام النصوص الدينيّة المنقولة عن سيّد المرسلين ﷺ وعن الأئمّة عليهم السلام ـ عبارة عن مالكيّة مالٍ ملحوظٍ بنحو المعنى الحرفي، وهذا المال حيث كان ملحوظاً بالمعنى الحرفي لا الاسمي، كان محتاجاً إلى سند يشدّ إليه ويربط به، وهذا السند هو المدين، والشدّ يكون بلحاظ وعاءٍ هو وعاء الذمّة؛ فالدَّين يرجع إلى ملكيّة مالٍ، إلّا أنّ هذا المال مالٌ بنحو المعنى الحرفي.

من هنا، لم تكن الملكيّة في الفقه الإسلامي مقصورةً على خصوص الأعيان الخارجيّة، ولم تكن حقّاً عينيّاً محضاً كما هي الحال في الفقه الغربي؛

فما يبدو من الباحثين المقارنين للفقه الغربي بالفقه الإسلامي من الاعتراف بأنّ الملكيّة في الفقه الإسلامي حقّ عيني[١] ـ فهو بذلك من الملكيّة في الفقه الإسلامي كما في الفقه الغربي ـ خطأٌ ناتجٌ عن عدم استيعاب مفهوم الدَّين في الفقه الإسلامي، وإلّا فالملكيّة حقٌّ، وقد تكون متعلّقةً بعين خارجيّة، وقد تكون متعلّقة بمالٍ ذمّي؛ أي أنّها حقّ يتعلّق: إمّا بالمعنى الحرفي للمال، أو بالمعنى الاسمي له، وليست مخصوصةً بالأموال بوجودها الخارجي.

هذا هو الدَّين في تصوّر الفقه الإسلامي.

٢ـ أمّا الدَّين في مفهوم الفقه الغربي، فهو عبارة عن مجرّد التزام من المدين بأن يدفع ديناراً مثلاً للدائن، وهذا الالتزام هو العلاقة التي بلحاظها ينتزع عنوان المديونيّة من الملتزم وعنوان الدائنيّة من الملتزم له، دون أن يكون هناك ملكيّة ومالك ومملوك بالفعل.

وهذا الالتزام يشبهه في فقهنا الإسلامي شرطُ التمليك فيما لو فرض أنْ شرط أحدها على الآخر في المعاملة أن يملّكه مالاً بنحو شرط الفعل، لا بنحو شرط النتيجة، إلّا أنّ هذا الالتزام عندهم يكفي لتصحيح عنوان الدائنيّة والمدينيّة؛ ولهذا يسمّون هذا الدَّين شخصيّاً؛ باعتبار كونه علاقةً قائمة بين الشخصين[٢].

وهذا التصوّر للدَّين في الفقه الغربي تترتّب عليه عدّة أُمور:

---

(١) أُنظر: مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي ١: ٢٥.

(٢) هذا عند أصحاب المذهب الشخصي في الالتزام من أتباع المدرسة الرومانيّة، دون أصحاب المذهب المادّي الذين ناهضوا المدرسة الرومانيّة، فراجع: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ١: ١٠٧ـ ١٠٩.

الأمر الأوّل :

استغناء الدَّين عن الوعاء الذي كان يحتاج إليه في الفقه الإسلامي ؛ لأنّ الدَّين بمفهومه في الفقه الإسلامي عبارة عن مالٍ مملوك، وهذا المال المملوك ملحوظ بنحو المعنى الحرفي وليس له وجودٌ في الخارج. إذن : فأين يوجد هذا المال المملوك ؟! وإذا لم يكن له وجود خارجي فما معنى كونه مملوكاً ؟!

إنّ معنى ذلك هو أنّه مملوك استطراقاً إلى أن يتحوّل إلى موجود خارجي، وهذه الاستطراقيّة تجعله مشدوداً إلى شخص ؛ لأجل أن يقوم ذلك الشخص بتحويله إلى ذلك المال الخارجي. من هنا تصوّرنا مملوكاً عليه، أي صار هذا المال مملوكاً على ذلك الشخص، وهو ما لا يتصوّر إلّا بأن يكون هذا المال موجوداً في حيازة ذلك الشخص حتّى يكون مملوكاً عليه. وحيث لا حيازة خارجيّة، فلا بدَّ من فرض حيازةٍ اعتباريّة ملتصقة بذات الشخص عينه، فيكون هذا المال موجوداً في ذلك الوعاء الاعتباري حتّى يصحّ أن يقال : إنّنا ملكنا هذا المال.

أمّا إذا لم يكن عندنا باب اسمه : باب (الملكيّة) و (المالكيّة) و (المملوكيّة)، وإنّما مجرّد التزام من قبل شخص بأن يملك وأن يدفع ديناراً إلى آخر، فلا نحتاج هنا إلى فرض وعاءٍ لهذا الدينار، بل هناك التزامٌ فحسب، ولهذا الالتزام وعاءٌ خارجي تكويني هو نفس الملتزم، فلا نحتاج إلى فرض وعاءٍ اعتباري. من هنا استغنى الفقه الغربي عن ذلك الوعاء الذي احتاج إليه الفقه الإسلامي.

الأمر الثاني :

ومن جملة الآثار المترتّبة على هذا الفرق في تصوّر الدَّين ما أشرنا إليه في بداية الحديث : من أنّ الدَّين ـ بحسب تصوّر الفقه الغربي ـ أصبح عبارةً عن

علاقة بين الدائن والمدين ؛ لأنّ هذه العلاقة جوهرُها عبارةٌ عن هذا الالتزام ، أي الالتزام بأن يدفع ديناراً إلى شخص آخر ، وهذا الالتزام كان يشدّ الدائن والمدين بحبل ؛ ولهذا قلنا : إنّهم يعبّرون عن الدَّين بـ (الحقّ الشخصي) ؛ لأنّه علاقة وسلطنة لشخص على آخر ، بخلاف الملكيّة عندهم ؛ فإنّها علاقة قائمة بين الشخص والمال الخارجي ، أي بينه وبين هذا الكتاب مثلاً ، أو بينه وبين هذه الخشبة .

أمّا في باب الدَّين ، فحيث قالوا : إنّه منتزع عن مجرّد التزام شخص بأن يدفع مالاً إلى آخر ، فهذا الالتزام إذن علاقة شخصيّة تشدّ الملتزم بالملتزم به ، وهي كالخيط الذي يطوّق به المدين ويمسك به الدائن من الطرف الآخر ، وحيث كانت المدينيّة والدائنيّة تستلزمان ـ بحسب الارتكاز العقلائي ـ شيئاً من المقهوريّة في هذا الطرف والقاهريّة في الطرف الآخر ، وحيث تصوّرنا الدَّين بوصفه علاقةً قائمة بين الطرفين ، ساعد هذا التسلسل في التصوّر الذهني على تصوّر الدائن ذا سلطنةٍ على المدين وأنّ له نحو قاهريّة عليه ، فكان الالتزام حبلاً يُشدّ على رقبة المدين يمسكه الدائن بيده .

من هنا ، كان الفقه الروماني الذي ورثه الفقه الغربي يرى أنّ للدائن حقّ التحكّم بالمدين على فرض تخلّف الأخير عن الوفاء ، فكأنّه يبقى رهيناً له ؛ لأنّ الدَّين علاقة بين الشخصين ، مظهرها هنا المقهوريّة ، ومظهرها هناك القاهريّة ، فيكون المدين مقهوراً ومسلَّطاً عليه ، ويكون الدائن متسلّطاً ، وقد تنتهي هذه القاهريّة ـ كما انتهت في تشريعات الفقه الروماني الذي ورثه الفقه الغربي ـ إلى تجويز الاسترقاق[1] ، بل أحياناً إلى ما هو أشدّ من ذلك ، وذلك كلّه من تبعات

---

(١) أنظر : المصدر السابق ١ : ١٠٧ .

تصوير كون الدَّين علاقةً شخصيّة تظهر في هذا الطرف بمظهر المقهوريّة وتظهر في الطرف الآخر بمظهر القاهريّة.

ورغم انفتاح الفقه الغربي ـ وريث الفقه الروماني ـ على مفاهيم العدالة التي تأبى جعل المدين تحت رحمة الدائن بهذا الشكل يتحكّم به كما يشاء ويسترقّه كما يشاء، إلّا أنّ هذا الفقه لم يرفع يده عن التصوّر الأساس لمفهوم الدَّين الموروث عن الفقه الروماني، فبقي يحافظ على كونه التزاماً، والالتزام يتحوّل إلى خيط وحبل، وهذا الحبل يشدّ المدين بالدائن؛ فهو حقٌّ شخصيٌّ مظهره هناك المقهوريّة ومظهره هنا القاهريّة.

لكن رغم ذلك، قام الفقه الغربي بممارسة تفكيك غريب؛ حيث فرّق بين خطّ المديونيّة وخطّ المقهوريّة: فخطّ المديونيّة هو ذات الإنسان، أمّا خطّ المقهوريّة والمسؤوليّة فهو ماله لا ذاته[1].

من هنا؛ حيث تمّ التفريق بين اللازم والملزوم، تحفّظ الفقه الغربي على جوهر العلاقة، لكنّه لم يقبل الخلط بين المديونيّة والمقهوريّة؛ فالمديون هو ذات الإنسان، أمّا المقهور فهو الذي يقع تحت السيطرة والتحكّم، فليس هو المديون عينه وإنّما ماله، ففرّق ما بينهما بذلك.

أمّا بناءً على تصوّرات الفقه الإسلامي للدَّين، فهي أكثر راحةً ـ من بداياتها ـ من مثل هذه التصوّرات التي تؤدّي إلى مثل هذه المضاعفات؛ وذلك أنّ الدَّين ـ بحسب الفقه الإسلامي ـ ليس علاقةً قائمةً وحبلاً ممدوداً بين الدائن والمدين، بل هو مالكيّةُ الدائن لمالٍ ذمّي بالمعنى الحرفي؛ فالعلاقة والسلطة ـ على تقديرهما ـ إنّما هما سلطة لهذا الشخص على هذا المال بنحو المعنى

---

(١) المصدر السابق ١: ١٠٨ ـ ١٠٩، الهامش.

الحرفي المعرّف والمشير إلى مالٍ خارجي لزيدٍ على وجه الإبهام. وعلى فرض أنّ زيداً هو المدين وعمرواً هو الدائن، فعمرو هنا ليس له سلطة على زيد، وليس له حبل مشدود برقبته، وإنّما له سيطرة على معنىً حرفي مشير إلى مالٍ خارجي لزيد على وجه الإبهام. نعم، حيث إنّ هذا المعنى الحرفي إنّما جُعِل وتُصُوِّر لأجل أن ينتهي إلى معنى اسمي ويتحوّل إليه، لا لأجل أن يبقى معنى حرفيّاً على الإطلاق، لذا تتحدّد مسؤوليّة المدين بمقدار تحويل المعنى الحرفي إلى الاسمي لا أكثر؛ فيتعهّد حينئذٍ بأن يحوّل هذا المعنى الحرفي إلى اسمي: فإن أمكن ذلك فهو، وإلّا: ﴿ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ كما جاء في القرآن الكريم[1].

وأظنّ أنّ تصوّر الفقه الغربي كان منسجماً مع طبيعة الوضع الاجتماعي الذي كان يغلب الدائن فيه على المدين، أي أنّ ذاك الوضع هو الذي خلق في ذهن الفقه الروماني هذا النوع من التصوّرات، والتي ورثها الفقه الغربي فيما بعد. وحينما تغيّرت الظروف الاجتماعيّة للفقه الغربي وأراد التحرّر من ذلك النوع من الظلم، بقي محتفظاً بتلك التصوّرات، غاية الأمر أدخل عليها بعض التعديلات التي أشرنا إليها.

الأمر الثالث:

إنّ الدَّين حيث كان عبارةً عن مجرّد التزام شخص بأن يدفع ديناراً إلى آخر، استحال على الفقه الروماني تصوّر كيف ينتقل الدّين من شخص إلى آخر[2].

ونقل الدَّين من شخصٍ إلى آخر له معنيان: تارةً تبديل المدين، وأخرى

---

(١) البقرة: ٢٨٠.

(٢) المصدر السابق ٣: ٤١٦.

تبديل الدائن : فتارةً نفرض أنّ مالاً يملكه زيد في ذمّة عمرو ، فنبدّل المدين ؛ فنجعل مكان عمرو خالداً . وأُخرى نجعل مكان زيد ـ الدائن ـ حسيناً .

إذن : تارةً يكون التبديل تبديلاً في الدائن ، وأُخرى تبديلاً في المدين ، وتبديل الدائن يسمّيه الفقه الغربي : (حوالة الحقّ) ، فيما يسمّي تبديل المدين : (حوالة الدَّين) ، إلّا أنّ حوالة الحقّ وحوالة الدَّين قد أصبحتا من المستحيلات أمام الفقه الروماني ؛ لأنّ الدَّين التزام عمرو لزيد بدينار ، وهو أمرٌ قائم بطرفين : الملتزِم والملتزَم له ، ولو بُدّل المدين نقول : « التزام بكر لزيد » لا « التزام عمرو لزيد » ، وهذا فردٌ آخر من الالتزام . وكذا لو بدّلنا الدائن ، نقول : « الالتزام لعمرو » لا « لزيد » ، وهذا فردٌ آخر من الالتزام .

إذن : ذاك الفرد من الدَّين غير قابل للانتقال في المقام ، لا من طرف المدين (حوالة الدَّين) ولا من طرف الدائن (حوالة الحقّ)[١] .

من هنا بقي الفقه الروماني لا يقرّ بالحوالة ـ لا حوالة الدَّين ولا حوالة الحقّ ـ بوجهٍ من الوجوه ، مع شعوره بضرورتها ، وكان العقلاء يتعاملون خارجاً عبر الاحتيال ، كما يحتال فقهاؤنا في موارد الربا ؛ فيطبّقون موارد الحوالة الخارجيّة على غير باب الحوالة ، وكانوا يرجعون المسألة إلى باب التوكيل مثلاً ، ونحو ذلك .

نعم ، يقرّ الفقه الغربي ويعترف هنا بالنسبة إلى الوارث ، أي أنّ الوارث ينتقل إليه الحقّ الشخصي للمورّث[٢] ، بل سلّم أخيراً بأنّه ينتقل إليه أيضاً الدَّين على المورّث بحيث يكون مديوناً ، وهذا من شواهد كون باب الإرث من الامتداد الذي تحدّثنا عنه سابقاً ؛ فكأنّ الوارث امتدادٌ للمورّث . من هنا ، لم

(١ ـ ٢) المصدر السابق نفسه .

يشعر الفقه الروماني بالاستحالة، بل قال بأنّ هذا ليس تحميلاً لشخص، بل هو امتدادٌ للمورّث؛ فاستثنى لذلك هذا المورد من قانون الاستحالة عنده. وبهذا سلّم الفقه الجرماني بالحوالة دون الفقه اللاتيني: فسلّم أوّلاً بحوالة الحقّ ـ أي تبديل الدائن ـ ثمّ سلّم بعد هذا بحوالة الدَّين.

وقد قيل[1]: إنّ الالتزام له نظرتان: نظرة ذاتيّة، ونظرة مادّيّة: فالنظرة الذاتيّة تعني الالتزام، كالتزام زيد لعمرو بدرهم. أمّا النظرة المادّيّة، فالمقصود منها النظرة الماليّة.

وهذا الالتزام له ثلاثة أطراف: ملتزم، وملتزم له، وملتزم به. وهذه الأطراف الثلاثة تعدّ مقوّمةً بالنظرة الذاتيّة؛ أمّا بالنظرة المادّيّة، فهناك طرفٌ واحد مقوّم، وهو الملتزم به، أي الدرهم أو الدينار. أمّا الطرفان الآخران، فليسا مهمّين بحسب هذه النظرة.

من هنا، شقّقوه وجزّأوه وحلّلوه إلى مطلبين بغية تعقّل مفهوم الحوالة التي لا تحتاج إلى هذا المقدار من التكلّف، فقالوا بعدم قابليّة الجانب الذاتي فيه للنقل.

أمّا الجانب الموضوعي ـ أو المادّي ـ فيَقبل؛ ومن هنا أجازوا حوالة الحقّ، ثمّ حوالة الدَّين. وإنّما جازت حوالة الحقّ أوّلاً باعتبار أنّ طرفيّة الدائن للمال أضعف من طرفيّة المدين له[2]، أي أنّ التصاق الالتزام بالملتزَم له أهون من التصاقه بالملتزِم. من هنا استعدّوا أوّلاً للتنازل عن علاقته بالملتزَم له قبل أن يغدوا مستعدّين ثانياً للتنازل عن علاقته بالملتزِم.

---

(١) المصدر السابق ١: ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٢) راجع: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣: ٤١٨.

هذه هي مسيرة هذه المسألة في الفقه الروماني ثمّ الغربي، نتيجةً لمعنى الدَّين في هذا الفقه.

أمّا الفقه الإسلامي، فلم يعش هذه المشكلة من أوّل الأمر؛ وذلك لأنّ الدّين عنده لم يكن عبارة عن التزام، وإنّما هو ملك مالٍ في الذمّة، فيكون نقله على حدّ نقل الأموال الخارجيّة دون مواجهة أيّة مشكلة في المقام، فواقع الأمر ليس وصول الفقه الإسلامي قبل ١٣٠٠ عام إلى ما وصل إليه الفقه الجرماني اليوم[1]، وإنّما هو عدم إحساس الفقه الإسلامي بوجود مشكلة من الأساس، تلك المشكلة التي ظلّ يعيشها الفقه الروماني، ثمّ الفقه الغربي اللاتيني، ثمّ الفقه الجرماني؛ فلا موضوع لهذه المشكلة في الفقه الإسلامي، تبعاً لاختلاف صورة الدَّين اختلافاً أساسيّاً في الفقهين معاً.

مع الزرقاء والسنهوري في مقارنتهما للفقه الإسلامي بالفقه الغربي:

من الضروري هنا استعراض مواقف الباحثين في الدراسات المقارنة مع الفقه الغربي؛ حيث انقسموا إلى فريقين:

أحدهما: ذهب إلى أنّ الفقه الإسلامي سبق الفقه الجرماني بالاعتراف بحوالة الدَّين، كالشيخ مصطفى الزرقاء.

وثانيهما: اعتبر أنّ الفقه الإسلامي لا يزال يعيش مرحلة الفقه الروماني، فلم يقبل الفقه الإسلامي ـ بحسب هذا الفريق ـ لا حوالة الدَّين ولا حوالة الحقّ، وأنّ ما يسمّى في الفقه الإسلامي حوالةً ليس حوالةً بالمعنى الحقيقي، كالدكتور عبد الرزّاق السنهوري.

ولا بدّ لنا هنا من مناقشة هذين الاتجاهين.

---

(١) راجع مثلاً: المدخل الفقهي العامّ ٣: ٥٧.

١ ـ نقد نظريّة الشيخ مصطفى الزرقاء :

أمّا القول الأوّل الذي يرى تقدّم تصوير الحوالة في الفقه الإسلامي على الفقه الجرماني بمئات السنين ، فذهب إلى تفسير الحوالة في الفقه الإسلامي بقسمٍ خاصّ منها ، وقال بأنّ هذا القسم الخاصّ يستبطن كلتا الحوالتين : حوالة الحقّ ، وحوالة الدَّين .

وتوضيح ذلك : أنّ الحوالة تنقسم إلى قسمين :

فتارةً : تكون الحوالة على البريء ، أي على شخصٍ غير مشغول الذمّة بحسب مصطلح الفقه الجعفري ، وتسمّى بـ (الحوالة المطلقة) بحسب الفقه الحنفي .

وأُخرى : تكون حوالةً على مدين ، أي حوالة الدائن على المدين ، وتسمّى هذه الحوالة في الفقه الحنفي بـ (الحوالة المقيّدة)[١] .

ويرى الشيخ الزرقاء أنّ كلتا الحوالتين حوالةُ دينٍ ؛ لأنَّ تغيير المدين موجود في كلتيهما ؛ فالشخص كان مديناً للدائن ، وبعد الحوالة يصبح المحال عليه دائناً للمحال ؛ فقد تبدّل هنا مدين هذا المحتال .

غاية الأمر أنّ الشيخ الزرقاء يرى أنّ (الحوالة المقيّدة) هي الحوالة التي تعترف بها أكثر مذاهب فقه الجمهور ، أمّا (الحوالة المطلقة) فلا يعترف بها إلّا الفقه الحنفي خاصّة على نحو خاصّ[٢] .

---

(١) أُنظر : بدائع الصنائع (الكاشاني) ٦ : ١٦ ؛ وانظر : تحرير المجلّة ٢ : ٢٩٦ .

(٢) راجع : المدخل الفقهي العامّ ٣ : ٦٢ . وقد اقتصر حديث المذاهب الثلاثة الباقية على الحوالة المقيّدة ؛ لأنّ الحوالة المطلقة ليست بحوالة عندهم ، فراجع : الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣ : ٤٢٨ .

أمّا حوالة الحقّ في الفقه الإسلامي، فهي غير موجودة ابتداءً في تبديل الحقّ، بمعنى أنّ الدائن هو الذي يحوّل لا المدين؛ فالحوالة الموجودة في الفقه الإسلامي تحوّل الدائن من قبل المدين، لا أنّ الدائن يحوّل لشخص آخر؛ فهذه الحوالة غير موجودة في الفقه الإسلامي.

من هنا، يمكن أن نقول: إنّه يمكن تحصيل حوالة الحقّ في بيع الدَّين؛ فإنّ الشخص إذا كان دائناً وباع دينه لشخصٍ آخر، يتغيّر الدائن في هذه المعاملة البيعيّة، وهذا ما لا تعترف به المذاهب الأربعة، فحوالة الحقّ هنا غير ممكنة؛ ولذا قال الشيخ مصطفى: إنّنا نجد حوالة الحقّ في نفس حوالة الدَّين في قسمها الثاني، وهو الحوالة على مشغول الذمّة، أي الحوالة المقيّدة؛ فإنّها تستبطن في الحقيقة كلا الأمرين: حوالة الدَّين وحوالة الحقّ؛ فإنّك حينما تحيل دائنك على مدينك تغيّر المدين والدائن بمقتضى هذه الحوالة[1].

إلا أنّ ذلك لا يفيد هنا، ولا يمكن لنا الانسجام معه؛ فقد قلنا: إنّ الفقه الإسلامي الذي شرّع حوالة الدَّين والحقّ، لم يشرّع هذه الحوالة ليتغلّب على المشكلة التي عاشها الفقه الغربي؛ فإنّه لم يبتلِ بها أساساً؛ فهي مشكلة نشأت عن آليّات خاصّة في الفقه الغربي على مستوى تصوير مفهوم الدَّين، حيث كان الدَّين في هذا الفقه التزاماً، والالتزام أمرٌ شخصي وذاتي، والأمر الشخصي الذاتي كيف يتبدّل وتتغيّر أطرافه مع انحفاظه؟!

من هنا عاش الفقه الغربي مشكلة الحوالة، وهي مشكلة غير موجودة من رأس في الفقه الإسلامي؛ فما يتراءى من جملةٍ من الفقهاء المسلمين من أنّ الفقه الإسلامي سبق إلى التغلّب على المشكلة فانتهى إلى نفس ما انتهى إليه الفقه

---

(١) المدخل الفقهي العام ٣: ٦٥.

الجرماني[1]، غير صحيح ؛ فإنّ الفقه الإسلامي قد انتهى إلى الحوالة بوصفها نتيجةً منطقيّة منبثقة من تصوّره للدَّين والذمّة، دون أن يواجه مشكلةً من هذه الناحية.

وإذا كانت هناك مشكلة في الفقه الإسلامي تشبه المشكلة التي وقعت في الفقه الغربي فهي في موضعين آخرين، لا في حوالة الدَّين، وهما:

المشكلة الأولى: ضمان العهدة ؛ فهناك مسألة في كتاب الضمان، حاصلها: أنّ الغاصب الذي يغصب عيناً قبل التلف لم تشتغل ذمّته، بل اشتغلت عهدته، وهنا: هل يمكن لشخصٍ آخر أن يضمن عهدة الغاصب أم لا؟!

إنّ هذه العهدة قد تثار فيها مشكلة باعتبارها أمراً شخصيّاً، وهذه المشكلة تتراءى من بعض كلمات فقهائنا، وتكمن في أنّه كيف ينقل الضمان؟! لأنّ الضمان نقلٌ، والعهدة كيف تنتقل من هذا الشخص إلى شخصٍ آخر؟!

لكن مع هذا، فقد تغلّب الفقه الإسلامي على هذه المشكلة. وحتّى الذين أفتوا بالبطلان لم يفتوا به من ناحية هذه المشكلة ؛ فقد استطاع الفقه الإسلامي أن يتصوّر المسؤوليّة في الأمر العيني أيضاً، حيث إنّ نفس العين تدخل في العهدة بتبع المسؤوليّة، وكأنّ العين في العهدة، فالنقل أيضاً نقلٌ للعين، لا للعهدة، والعهدة تظلّ مستقلّةً بالتبع، كما في باب الذمّة، حيث ينتقل المال الكلّي من ذمّةٍ إلى ذمّة أخرى، فكذلك الحال أيضاً في ضمان العهدة، حيث تنتقل نفس العهدة من وعاء عهدةٍ إلى وعاء عهدةٍ أُخرى. أمّا الالتزام والمسؤوليّة، فيلحقه ذلك بالتبع، لا أنّه يكون هو المنقول ابتداءً.

هذه هي الصناعة التي أعطيت للفقه الإسلامي، فتغلّب بها على هذه المشكلة أيضاً.

---

(١) المصدر السابق ٣ : ٥٧ وما بعد.

المشكلة الثانية : وراثة الحقوق الماليّة ، من قبيل حقّ الخيار ؛ فهناك إشكال يثار أيضاً في مسألة إرث حقّ الخيار ، فيقال : إنّ المتوفّى كان يملك فسخ العقد ، فإذا ورّث هذا الحق ، فكيف يمكن هذا ؟ وما هو معناه مع أنّه فِعْلُ المورِّث وحقّه ؟ فلا معنى لملكيّة الوارث له ؛ فالوارث يمكنه أن يملك شيئاً من ملك المورِّث بحيث يبقى بعد موت مورّثه ، أمّا أن يفسخ العقد ، فهذا شيء لا يبقى بعد موت المورّث حتّى يورثه .

هذه المشكلة تشبه ـ بخطوطها العامّة ـ تلك المشكلة ، من حيث إنّ هذا الفعل فعلٌ شخصيّ للمورّث ، فكيف تنتقل ملكيته منه إلى الوارث ؟ !

وقد قلنا في مقام تحقيق هذه الشبهة : إنّ هذا الفعل له حيثيّتان أيضاً طبقاً لطرز تعبيرنا في علم الأُصول : فهناك حيثيّة « المعنى اسم المصدري » ، وهي التي تمثّل جهة ماليّته ، وهناك حيثيّة « المعنى المصدري » التي تمثّل جهة اكتسابه والتصاقه بالميّت ، والإرث يكون بلحاظ الحيثيّة الثانية لا الأُولى ، على تفصيل لا مجال له هنا .

هذا كلّه في غير الحوالة ، أمّا في الحوالة فلم يكن للمشكلة وجود أساساً .

أمّا في ما يخصّ تصوير الشيخ الزرقاء لحوالة الحقّ والدّين ، فقد وقع في مشكلة في الحوالة على المدين ؛ باعتبار أنّ الحوالة الالتزاميّة لا تنشأ من تحوّل الدائن ، كما أنّ بيع الدَّين عند فقهاء أهل السنّة غير جائز[1] ، فتصوُّر حوالة الدَّين

---

(١) لم يختلف فقهاء أهل السنّة في عدم جواز بيع الدّين من غير مَن عليه الدّين ، واختلفوا في جواز بيعه ممّن هو عليه ، وجمهورهم ـ بوجهٍ عامّ ـ لا يجيزه إلّا في أحوال معيّنة ، خلافاً للحنفيّة . وبيعُ الدّين بدين لغير مَن هو عليه ولو حالاً ممنوعٌ عند المالكيّة ، وقد جوّزوا بيعه بمعيّن يتأخّر قبضه ولم يجوّزوا بيعه بالنقد (أُنظر : الموسوعة الفقهيّة ٩ : ١٧٦ ـ ١٧٧) .

وحوالة الحقّ في عمليّةٍ واحدة مزدوجة، وهي الحوالة على المدين، فالمدين حينما تحوّل دائنه على مدين آخر تبدّل الدَّين والدائن[1].

وهذا التصوّر غير معقول في نفسه؛ لأنّه يلزم منه اجتماع دينين للمحتال على المحال عليه.

ولو أنّنا تصوّرنا هنا تبديلين: تبديلاً للدائن، وتبديلاً للمدين، للزم دينان للمحتال على المحتال عليه؛ وذلك لأنّ المحتال له دينٌ في ذمّة المحيل، والمفروض أنّ هذا الدَّين لم يسقط، وإنّما انتقل منه إلى غيره، أي انتقل إلى ذمّة مدين المدين. كما أنّ ذاك المال الذي كان للمدين الأوّل في ذمّة المدين الثاني تبدّل دائنه؛ فبدل أن يكون الدائن له هو المدين الأوّل، أصبح المالك له هو دائن مدين الأوّل ـ أي المحتال ـ وبهذا يكون قد حصل للمحتال دينان في ذمّة المحتال عليه: أحدهما تحوّل من ذمّةٍ أُخرى عليه، والآخر تحوّل ملكه من مالكٍ آخر إليه، فيلزم في المقام اجتماع هذين الدَّينين للمحتال في ذمّة المحال عليه لو قمنا بالتحفّظ على ذاتي هذين الدّينين وبدّلنا اطرافهما.

وبتعبير آخر: معنى الالتزام بحوالة الحقّ وحوالة الدَّين في هذه المعاملة هو الالتزام بأنّ ذات الدَّين في الالتزام محفوظ، وإنّما تحوّل الطرف؛ ففي أحد الدَّينين تحوّل المدين، فيما تحوّل الدائن في الدَّين الآخر. هذا فيما لو التزمنا بانحفاظ ذات الدَّين مع تبدّل الأطراف، وهذا خُلف طبيعة هذه الحوالة.

من هنا تعرف أنّ ذات الدَّينين لم تجتمعا في المقام، وإنّما وقع فناء في أحد هذين الدَّينين وبقي الدَّين الآخر، لا أنّ ذات الدَّين باقية فيهما مع تبديل الأطراف.

---

(١) راجع: المدخل الفقهي العامّ ٣: ٦٥.

ولهذا ذهب جماعة من فقهاء الجمهور إلى أنّ الحوالة معاوضة[١]، فكأنّ المدين الأوّل يشتري ما للدائن في ذمّته بما له في ذمّة الآخر. وقد مال فقهاؤنا إلى أنّ الحوالة ليست معاوضة[٢]، ونعم ما قالوا.

وقال جماعة من فقهاء العامّة: إنّ الحوالة وفاءٌ بحسب الحقيقة[٣]، وقال المتبصّرون من فقهائنا: إنّها ليست ـ بحسب الارتكاز العقلائي ـ وفاءً، ونعم ما قالوا، إلّا أنّهم قالوا: إنّها معاملة برأسها[٤]، ولم يدخلوا في شرح صناعي لتحليل هذه المعاملة، كأنّهم كانوا يرون إمكان الاكتفاء بالتغيير العنواني واللفظي لاسمها.

تحقيق موجز لمعنى الحوالة وحقيقتها:

وتحقيق حقيقة هذه الحوالة وتفصيل الكلام في ذلك ليس هنا موضعه، بل موضعه الحوالة، إلّا أنّنا نتعرّض هنا لذلك بنحو الإجمال فنقول: إنّ هذا المدين المحيل إنّما يحيل دينه بنقل المال الذي عليه من وعاءٍ إلى وعاء، أي ينقله من وعاء ذمّته إلى وعاء ذمّة مدينه أو بريئه، وحينئذٍ:

أ ـ إن كان المحتال عليه بريئاً، أي كان مالك ذمّته، فلا يأذن حينئذٍ بأن يدخل إلى ذمّته مال أجنبي إلّا باستئذانٍ منه، فيحتاج إلى إذنه، فلو أذن فيحمل الشخص المدين بيده المال الذي كان موجوداً في ذمّته ويلقيه في ذمّة ذاك الشخص الآخر.

---

(١) المجموع (النووي) ١٣: ٤٣١.

(٢) تذكرة الفقهاء ١٤: ٤٢٥؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٤: ٢١٩.

(٣) أنظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين (النووي) ٤: ٢٢٨.

(٤) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٦: ١٦٥.

ب ـ وأمّا إذا كان الآخر مديناً، فلا يكون مالكاً لذمّته بهذا المقدار، أي بمقدار ما يشغل ذمّته، بل المالك لها بهذا المقدار هو نفس المدين الأوّل ـ الذي هو دائن هذا المدين ـ، فهو يحمل ـ بلا إذن منه ـ المال الموجود في ذمّته ويوقعه في نفس الموضع الذي كان يشغل دينه الذي يملكه.

وهذه العمليّة بنفسها يتحقّق بها إفناءٌ واشتغال، أي إفناءٌ لدينه السابق، وهذا ما يكون بيده؛ لأنّه مالكٌ له، وإشغال بهذا؛ لأنّه ـ باعتباره دائناً ـ يملك هذا المقدار من هذه الذمّة، فله أن يشغله بدينٍ آخر؛ ولهذا يشترطون أن تتّحد الصفة والمقدار والخصوصيّة، حيث يكون له حقٌّ بهذا المقدار لا أكثر.

وهذه نتيجةٌ تحتاج إلى الكثير من التفصيل والتوضيح والتحقيق، الأمر الذي نوكله إلى محلّه.

٢ ـ نقد نظريّة الدكتور عبد الرزّاق السنهوري:

ذهب الدكتور عبد الرزّاق السنهوري[١] إلى أنّ الفقه الإسلامي لم يعرف معنى الحوالة، وكأنّ شأنه في ذلك شأن الفقه الروماني، واستعرض قولاً لفقهاء ـ مثل الشيخ الزرقاء[٢] ـ كانوا يدّعون أنّ الفقه الإسلامي عرف حوالة الدَّين ولم يعرف حوالة الحقّ. ولعلّ الدكتور السنهوري ينكر معرفة الفقه الإسلامي بالحوالتين معاً، فمن العجيب أن يقال: إنّه عرف حوالة الدَّين ولم يعرف حوالة الحقّ، مع أنّ هذا خلاف نسق التطوّر الطبيعي للفكر الفقهي؛ فإنّ الفقه

---

(١) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣: ٤٢١، ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٢) التمثيل من الشهيد الصدر ﷺ لا من الدكتور السنهوري، ويبدو أنّه في غير محلّه؛ لأنّ الشيخ الزرقاء يرى ثبوت حوالة الحقّ وحوالة الدَّين على حدٍّ سواء، فراجع: المدخل الفقهي العامّ ٣: ٥٧ ـ ٦٨.

الغربي عرف أوّلاً حوالة الحقّ، ثمّ حوالة الدَّين. وعليه، فلو عرف الفقه الإسلامي أوّلاً حوالة الدَّين ولم يعرف حوالة الحقّ، كان ذلك بدعاً في الصناعة الفقهيّة.

إلّا أنّ الواقع[١] هو أنّ الفقه الإسلامي لم يعرف حوالة الدَّين وحوالة الحقّ معاً، وإنّما عرف حوالة الحقّ فقط في باب الإرث؛ فإنّ الوارث يرث حقّ أبيه إذا كان للمورِّث دين، فالوارث يحلّ محلّه. وأمّا إذا كان الوارث مديوناً، فالمورّث لا يحلّ في المديونيّة. إذن: ففي باب الإرث عرف حوالة الحقّ ولم يعرف حوالة الدَّين، وهذا منسجمٌ مع التطوّر الفقهي.

أمّا في غير باب الإرث، فلم يعرف الفقه الإسلامي كلتا الحوالتين[٢]، الأمر الذي استدعى نقد الشيخ الزرقاء بأنّه إذا لم يعرف الحوالة مطلقاً، فكيف عقد الفقهاء في كتبهم الفقهيّة كتاباً مستقلّاً أسموه كتاب الحوالة؟![٣]

وهنا يمكن لنا تقسيم نظريّة الدكتور السنهوري إلى قسمين:

أحدهما: في نفي معرفة الفقه الإسلامي بحوالة الدَّين.

وثانيهما: في نفي معرفته بحوالة الحقّ.

يرى الدكتور السنهوري أنّ حوالة الدَّين لم يعرفها الفقه الإسلامي بالمعنى الصحيح الذي عرفها به الفقه الغربي في نهاية تطوّره، وخلاصة كلامه ترجع إلى شاهدين[٤]:

---

(١) لا زال الكلام للدكتور السنهوري ببيان الشهيد الصدر ﷺ.

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣: ٤٢١ ـ ٤٢٢، ٤٣٧.

(٣) المدخل الفقهي العام ٣: ٦٨.

(٤) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣: ٤٢٠ ـ ٤٢٢، ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

الشاهد الأوّل: إنّه لو كان الفقه الإسلامي يريد بالحوالة معناها الحقيقي الدقيق الذي عرفه الفقه الغربي الحديث ـ وهو نقل الالتزام من ذمّة المدين إلى شخص آخر ـ فلماذا إذن لا يقول بالحوالة على البريء؟! وأيّ فرقٍ بين الحوالة المطلقة وبين الحوالة المقيّدة؟! مع أنّ الفقه الإسلامي ـ في نظر الدكتور السنهوري الذي لم يلتفت إلى الفقه الجعفري، قاصراً نظره على فقه المذاهب الأربعة ـ يُبطل الحوالة على البريء، عدا الفقه الحنفي، مع تلعثم في هذا الفقه وتلكّع ـ على حدّ تعبير الدكتور السنهوري نفسه ـ ينتج في نهاية المطاف عدم القول بالحوالة.

وبعبارة أُخرى: إنّ هذا الفقه لو كان يقرّ بانتقال الدَّين من مدين على آخر، فلماذا يفرّق إذن بين الحوالة على البريء وبين الحوالة على المدين، ويقول: إنّ الحوالة على البريء باطلة، ويشترط في صحّة الحوالة أن تكون حوالةً على المدين، وهو الشرط الذي ذهبت إليه ثلاثة مذاهب من المذاهب الأربعة في الفقه الإسلامي المنظور للدكتور السنهوري، بينما الفقه الرابع ـ وهو الفقه الحنفي ـ يقول: إنّه لم يشترط، ولكنّ روح الشرط كانت ـ بحسب النتيجة ـ محفوظةً عنده؛ فاعتقاد هذا الفقه بعدم صحّة الحوالة على البريء بنفسه دليل على أنّ تصوّره للحوالة يختلف عن صورتها الواقعيّة، وإلّا فالمقتضى الواقعي للحوالة هو عدم التفريق بين الحوالة على البريء وبين الحوالة على المدين؟

الشاهد الثاني: لو كان الفقه الإسلامي يقول: إنّ نفس الدَّين ينتقل من مدينٍ إلى آخر، للزم على ذلك أن تحفظ فرعيّات هذا الدَّين؛ لأنّ نفس هذا الدَّين محفوظ؛ فيلزم أن تكون فرعيّاته محفوظةً كما هي كذلك في الفقه الغربي، بينما هي ليست كذلك في الفقه الإسلامي.

إذن[1]: لو كان ما يسمّى بالحوالة في الفقه الإسلامي حوالةً في الحقيقة لا إفناءً لدين وإيجاداً لدين جديد، فلماذا لا تثبت بعد الحوالة توابعُ الدَّين الأوّل كما تثبت عند الفقه الغربي؟! فإذا كان عند الدائن رهنٌ على ذلك الدّين، فإنّ الفقه الإسلامي لا يعترف ببقاء الرهن بعد الحوالة. وإذا كان الدّين عبارة عن ثمن كتاب اشتراه مثلاً، فللمشتري أن يمتنع عن أداء الثمن إلى أن يأخذ الكتاب، لكن بعد الحوالة يكون للبائع أخذ الثمن من المحال عليه ولو قبل أداء الكتاب، ولا يجوز هناك هذا الامتناع. كما للبائع أن يمتنع عن إعطاء الكتاب إلى أن يأخذ دينه ـ وهو الثمن ـ، ولا يجوز له هذا الامتناع بعد الحوالة.

وقد ذكر في مقام بيان عدم معرفة الفقه الإسلامي لحوالة الحقّ أنّ الفقه الإسلامي لم يذكر ذلك تحت عنوان حوالة الحقّ.

نعم، تبقى مسألة بيع الدَّين وهبته، وهذا ما لا يقرّه أيٌّ من المذاهب الأربعة عدا الفقه المالكي[2]، وهو وإن كان يذكر عنوان بيع الدّين، لكنّ واقع المقصود ليس ذلك، وإنّما بيع الدّين عبارة عن الوفاء مع الحلول، فليس بيعاً حقيقةً، وإلّا لما كان هناك وجهٌ للتفصيل بين بيع الدَّين بالدّين وبين بيعه بالعين؛ حيث يصحّحون الثاني دون الأوّل، وإنّما الوجه في هذا التفصيل هو أنّ بيع الدّين عبارة عن الوفاء مع الحلول، أي أنّ المشتري يفي دين المديون ويحلّ هو محلّ الدائن، وحيث إنّه في بيع الدّين بالدين لا يوجد وفاء في المقام، لذا لم يصحّ عندهم بيع الدّين بالدّين.

---

(١) ما سيأتي إلى آخر البحث ساقطٌ من كتابات السيّد عبد الغني الأردبيلي ﵀، وقد تممّناه من تقريرات السيّد كاظم الحائري (حفظه الله).

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣: ٤٣٤.

وذكر السنهوري هنا أيضاً[١] أنّ الفقه الإسلامي عرف حوالة الحقّ في خصوص باب الإرث؛ فاعترف بأنّ الوارث يقوم مقام المورّث في الدّين الذي يطلبه المورّث من الآخرين، وإنّما عرف حوالة الحقّ هنا مع أنّه لم يعرفها في غير باب الإرث من ناحية أنّ الوارث كأنّه وجود امتداديٌّ للمورّث؛ فكأنّ الأمر فيه أسهل. والفقه الإسلامي الذي اعترف بحوالة الحقّ في باب الإرث لم يعترف بحوالة الدّين فيه، فلا يقيم الوارث مقام المورّث إذا كان مديوناً كما يصنعه الفقه الغربي، وهذا هو السير المترقّب لكلّ فقه، وهو أن يعرف حوالة الحقّ قبل حوالة الدّين؛ لأنّ التصاق خيط الدّين بالدائن أحقّ من التصاقه بالمديون؛ فتبديل الدائن أهون.

أقول: إنّ ما ذكره السنهوري من هذه المطالب في المقام لا يخلو عن مناقشات:

١ ـ أمّا ما ذكره من أنّ الفقه الإسلامي الذي لم يعرف حوالة الحقّ لا يمكنه أن يعرف حوالة الدّين؛ لكون السير الطبيعي للفقه هو العكس، أي أن يعرف حوالة الحقّ قبل حوالة الدّين، فيرد عليه: إنّ هذا خلط بين تصوّرات الفقه الإسلامي عن الدّين وبين تصوّرات الفقه الغربي؛ فإنّ الفقه الغربي[٢] يرى الدّين مجرّد خيط بين الدائن والمدين لا مالاً موجوداً في ذمّة المدين، وحينئذٍ يصعب عليه تصوّر تبديل أحد طرفَي الالتزام؛ لأنّ ذلك الالتزام متقوّم بطرفيه، ثمّ يتصوّر تبديل الدائن قبل تصوّره لتبديل المدين؛ لكون التصاق الخيط بالدائن أخفّ من التصاقه بالمدين.

---

(١) المصدر السابق ٣: ٤٢٢.

(٢) المنظور إليه هو الفقه الروماني لا تمام مذاهب الفقه الغربي الحديث.

أمّا الفقه الإسلامي فهو ـ كما مضى ـ لا يواجه هذه المشكلة رأساً ؛ فـإنّه يرى الدّين عبارة عن مال موجود في الذمّة ، وحوالة الدّين عبارةٌ عن نقل هـذا المال من مكانٍ إلى مكان ، أي من ذمّة إلى ذمّة ، من قبيل نقل المال الخارجي من غرفة إلى غرفة ، وحوالة الحقّ عبارة عن تبديل مالك هذا المال المـوجود فـي الذمّة . وهذان أمران لا يرتبط أحدهما بالآخر ، فيجوز للفقه أن يتصوّر أحدهما دون الآخر ، سواءٌ أكان ما تصوّره عبارة عن حـوالة الحـقّ دون حـوالة الديـن أم العكس .

٢ ـ وأمّا ما ذكره من الدليل الأوّل على عدم معرفة الفقه الإسلامي لحوالة الدّين ـ وهو أنّه : لماذا يفرّق بين الحـوالة عـلى البـريء وبـين الحـوالة عـلى المدين ؟ ! و [إنكار] المذاهب الأربعة الحوالة على البريء (عدا الفقه الحـنفي مع تلعثم وتلكّؤ)[1] يرجع إلى عدم الاعتراف ـ فإنّ الملاحظة عليه :

إنّ السنهوري اقتصر على فقه السـنّة ، أمّـا فـقهاء الشـيعة فـجملة مـنهم يلتزمون بالحوالة على البريء . نعم ، جـملة مـنهم يـنكرونها ، وليس إنكـارهم لصعوبةٍ في تصوير أصل الحوالة ، بل لدعوى أنّ الحوالة على البريء ترجع إلى الضمان ، فلا يبقى عندنا حوالة على البريء ؛ وذلك أنّه يوجد عندنا فـي الفـقه بابان : باب الضمان (بأن يضمن شخص دين شخص) وباب الحـوالة ، والفـرق بين الضمان وبين الحوالة هو أنّ الحوالة تصدر من المديون إلى مَـن يـقع عـليه الدّين بعد الحوالة ، والضمان بالعكس ؛ فهو شيء يصدر من نفس من يقع عـليه الدّين . ويقال : إنّ الحوالة على البريء يرجـع روحـها إلى الضـمان ؛ فـإنّه فـي الحقيقة يصدر من الذي يقع عليه الدّين بهذه المعاملة تقبّلٌ للدّين ، وهذا عـبارة

---

(١) تقدّم أنّ التعبير من الدكتور السنهوري نفسه .

عن الضمان، فلا تتصوّر الحوالة على البريء بنحوٍ يفترق عن الضمان.

هذا ما يذكر في المقام، وهو ـ كما ترى ـ غير مربوط بصعوبة أصل تصوير الحوالة.

والحقّ: إنّ الحوالة على البريء أيضاً صحيحة ولا ترجع إلى باب الضمان، وبيان ذلك خارج عن عهدة هذا البحث التعطيلي في هذا الشهر وموكولٌ إلى بحث الحوالة[1].

٣ـ وأمّا ما ذكره من الدليل الثاني على عدم معرفة الفقه الإسلامي لحوالة الدّين ـ وهو عدم اعترافه ببقاء تبعات الدّين الأوّل بعد الحوالة ـ فيرد عليه:

إنّ عدم بقاء تلك التبعات يرجع إلى سبب آخر غير تبدّل الدّين بدين آخر، وعدم تصوير نقل نفس الدّين الأوّل إلى ذمّة أُخرى؛ وذلك أنّ المال المرهون ـ بحسب مرتكزات العرف ـ وثيقة يقصد بها التأكّد من إفراغ المديون ذمّته وأداء وظيفته، لا التأكّد من وصول المال الموجود في ذمّته إلى الدائن.

وبتعبيرٍ آخر: إنّه وثيقة بلحاظ الذمّة لا بلحاظ المال الموجود في الذمّة، وحيث أفرغ الشخص بعد الحوالة ذمّته وعمل بوظيفته، فلم يبقَ موضوع للرهن.

وبتعبير ثالث: إنّ الرهن كان بلحاظ الذمّة الأُولى وقد تبدّلت الذمّة، فهذا هو الوجه في عدم بقاء الرهن على حاله، لا تغيّر الدّين ولا عدم كون المال المرهون ملكاً للمحال عليه؛ فإنّه لا يشترط في الرهن كون المال المرهون مملوكاً للراهن. ولا أرى مانعاً من أن يجعل الرهن ـ بالتصريح ـ رهناً على نفس المال بحيث يبقى حتّى بعد نقله من ذمّة إلى ذمّة أُخرى.

وأمّا عدم جواز تأجيل إعطاء الثمن إلى أن يؤخذ المثمن بعد الحوالة ـ مع

---

(١) راجع البحث الآتي تحت عنوان: (الحوالة في الفقه الإسلامي).

أنّه كان يجوز ذلك قبلها ـ ، فالصحيح أنّ جواز تأجيل الثمن إلى أن يؤخذ المثمن حقٌّ ثابت بحسب الشرط الضمني العقلائي ، وبقاء هذا الحقّ بعد الحوالة وعدمه مربوطٌ بسعة هذا الشرط وضيقه :

فإن كان شرطاً لاستحقاق تأجيل الخروج عن عهدة المال ما لم يؤخذ المثمن ، فقد انتهى أمد هذا الشرط ؛ فإنّ المشتري قد خرج عن عهدة المال بالحوالة ، وبقي المال ديناً للبائع على المحال عليه لا يجوز التراخي في أدائه .

وإن كان شرطاً لجواز تأجيل إعطاء ذات الثمن إطلاقاً إلى أن يؤخذ المثمن ، صحّ التأجيل حتّى بعد الحوالة .

والمرتكز عقلائيّاً هو الأوّل ؛ ولذا يبطل جواز التأجيل بعد الحوالة . ولا أرى مانعاً من جعل الشرط ـ بالتصريح ـ بالنحو الثاني ، فيبقى جواز التأجيل بعد الحوالة .

وإذا قلنا : إنّ جواز تأجيل الثمن إلى أن يؤخذ المثمن حكمٌ تعبّديٌّ لا من باب الشرط الضمني ، فلا بدّ في مقام فهم بقائه إلى ما بعد الحوالة وعدمه من الرجوع إلى مفاد دليل ذلك الحكم سعةً وضيقاً .

وقد ظهر ممّا ذكرناه الكلام في الأثر الثالث ، وهو جواز تأخير إعطاء المثمن إلى أن يؤخذ الثمن ، وعدم بقاء هذا الأثر بعد حوالة الثمن على شخص آخر أو بقائه .

٤ ـ وأمّا ما ذكره من أنّ الفقه الإسلامي عرف حوالة الحقّ في باب الإرث ولم يعرف حوالة الدّين فيه جرياً على ما هو المقتضى الطّبيعي للسير الفقهي ، ففيه : ما مضى من أنّ المقتضي الطبيعي للسير الفقهي هنا إنّما يكون في الفقه الغربي دون الفقه الإسلامي ، وإنّما لم يعرف الفقه الإسلامي حوالة الدّين في باب الإرث ـ بينما عرفها الفقه الغربي ـ لعلّةٍ أُخرى ، وذلك باعتبار الاختلاف بين

طبيعة الفقهين ؛ وذلك أنّ الفقه الغربي يرى الدّين عبارة عن مجرّد الالتـزام ، وإذا مات المديون فالفقه الغربي لا يجعل الوارث قائماً مقامه في كلّ ديونه وإتلافاته زائداً على التركة ؛ فهذا ظلم واضح ، وإنّما يجعله قائماً مقامه بمقدار التركة .

أمّا الفقه الإسلامي ، فيرى الدّين عبارة عن مال موجود في الذمّة ، وذمّـة الشخص لا تموت بموت ذات الشخص ؛ فإنّها وعاءٌ اعتباريٌّ قابل للبقاء حـتّى بعد الموت . لذا لا حاجة إلى قيام الوارث مقام المورّث في الدّين ؛ فإنّ الوارث إنّما يقوم مقام المورّث في ما يكون المورّث ميّتاً بلحاظه ، وهذا هو الحال بلحاظ أمواله الخارجيّة وبلحاظ ما كان يطلبه من غيره ؛ ولذا عـرف الفـقه الإسـلامي حوالة الحقّ في باب الإرث .

وأمّا بلحاظ الديون الثابتة على الميّت ، فذمّة الميّت باقية على حياتها ما لم يوفَّ دينه ، ولا مجال لقيام الوارث مقامه ويوفّىٰ دينه[1] من تـركته ثـمّ يـورَّث المال ، كما قال تعالى : ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾[2] .

والحقّ : أنّ التركة تبقى ملكاً للميّت ويوفّى دينه بها ، لا أنّ الديون تتعلّق بالتركة . هذا وإن لم تفِ تركته بمقدار دينه بقيت ذمّته مشغولة إلى أن يتبرّع متبرّع عنه[3] .

---

(١) كذا في المخطوط ، ولعلّ المقصود : ويوفّي دينَهُ .

(٢) النساء : ١١ .

(٣) أشرنا في بداية البحث إلى أنّ الشهيد الصدر ﷺ لم يوفّق لبحث تمام ما وعد ببحثه .

محاضرات تأسيسيّة

٣

الحوالة
في الفقه الإسلامي

(رمضان المبارك / ١٣٩٠هـ)

الحوالة في الفقه الإسلامي

تمهيد:

عدّد للحوالة في (العروة)[1] عشرين فرعاً أو ما يقاربها، ونحن لن نتعرّض للفروع جميعها بحسب تعدادها الترتيبي بحيث نذكرها فرعاً بعد آخر، بل ننسّق البحث في ترتيبٍ بحيث تنحفظ فيه الفروع وتنطبق عليه، ويتشكّل هذا الترتيب في فصول ثلاثة[2]:

الفصل الأوّل: في بيان حقيقة الحوالة، وتكييفها الفقهي، والأنحاء المتصوّرة لهذه المعاوضة، مع الموازنة فيه بين الفقه الجعفري وبين سائر المذاهب الإسلاميّة وغير الإسلاميّة. وهذا الفصل سوف يشكّل القواعد الأساسيّة لفقه الحوالة، بحيث ينطوي تحته ما يستنبط في الحوالة.

الفصل الثاني: في بيان مقوّمات الحوالة وأركانها، وهي ثلاثة:

---

(١) العروة الوثقى ٥: ٤٦٣ ـ ٤٧٧، وقد ورد فيها سبع عشرة مسألة.

(٢) يُشار إلى أنّ السيّد الشهيد ﵀ قد ألقى هذا البحث في فترة العطلة الرمضانيّة، فلم تكن الفرصة كافية لإكمال البحث بفصوله الثلاثة المذكورة في المقدّمة، وقد توقّف عند نهاية البحث الأوّل من الفصل الثاني.

أ ـ العقد المقوّم للحوالة .

ب ـ المتعاقدان اللّذان يقعان طرفي الحوالة .

ج ـ المال الذي يقع موضوعاً للحوالة .

الفصل الثالث : في بيان أحكام الحوالة وآثارها ، وفيه ثلاثة بحوث :

أ ـ في أحكامها وآثارها بلحاظ المحيل مع المحال .

ب ـ في أحكامها وآثارها بلحاظ المحال مع المحال عليه .

ج ـ في أحكامها وآثارها بلحاظ المحيل مع المحال عليه .

الفصل الأوّل
حقيقة الحوالة والأنحاء المتصوّرة فيها

المقام الأوّل
المباحث التمهيديّة

وتحقيق هذا الفصل يتمّ بتقديم أُمور ثلاثة :

الأمر الأوّل: الفرقُ بين الذمّة والعهدة والنسبة بينهما:

إنّ الديون كلّها تشتمل على إحدى المرتبتين : الذمّة والعهدة ، فلا بدّ من بيان معنى الذمّة والعهدة ، فنقول :

إنّ الذمّة والعهدة من المفاهيم التي وضعها الفقه الإسلامي ؛ فهما وعاءان اعتباريّان من الاعتبارات العقلائيّة يختلفان من حيث المظروف الذي يحتويانه :

فإن كان المظروف أمراً شخصيّاً وعيناً خارجيّة ، فظرفه العهدة .

وإن كان أمراً كلّيّاً لا شخص له خارجاً ، فظرفه الذمّة .

فالذمّة : هي الوعاء الذي صاغه العقلاء واعتبروه ظرفاً للأُمور الكلّيّة ، والعهدة : هي الوعاء الذي صاغوه واعتبروه ظرفاً للأُمور الجزئيّة الشخصيّة الخارجيّة .

وهذا التعريف المزبور لكلٍّ من الذمّة والعهدة كأنّه مأخوذ من ارتكازات العقلاء في باب الغصب ؛ حيث رأوا أنّ العين المغصوبة إذا كانت موجودة يقال : « إنّها في عهدة الغاصب » ، فإذا تلفت يقال : « إنّها في ذمّته » ، وحيث إنّ العين قبل

تلفها أمر خارجي، وبعده عبارة عن المثل أو القيمة، فمن هنا تخيّل أنّ الفـارق الأساسي بين العهدة والذمّة هو: أنّ الأوّل ظرف للشيء الخارجي، والثاني ظرف للشيء الكلّي الذي لا وجود له خارجاً[1].

بينما نرى أنّ بينهما بحسب الحقيقة فرقاً جوهريّاً في تركيبهما العقلائي، والفرق الذي ذكروه إنّما هو من نتائج ذاك الفرق الجوهري الحقيقي، وحاصل هذا الفرق الحقيقي: أنّه لو واجهنا السؤال الآتي: ما هو معنى الذمّـة؟ فـنقول فـي جوابه:

إنّ العقلاء اتّفق لهم في كثير من الأحيان أن كانوا في مقام التمليك والتملّك من دون أن تتيسّر لهم أعيان خارجيّة يصبّون عليها التمليك أو التملّك، كما في المعاوضات التي لا يتيسّر لكلا الطرفين أو لأحدهما مالٌ خارجي يـوقع عـليه العقد، وكما في باب التحميلات القانونيّة، من قبيل الحكم على من أتـلف مـال غيره بأنّه يجب عليه إيفاء مثله له مع عدم وجود المثل عنده؛ فـفي مـثل هـذه الموارد ـ التي احتاج فيها العقلاء إلى جعل تمليكات على الأموال مـن دون أن تتيسّر لهم أموال وأعيان خارجيّة ـ اخترع وعاء سمّي بـ (الذمّة)، وفرض فـيه وجود أموال هي في الحـقيقة مـفهومات خـارجـيّة مـعتبرة بـالمعنى الحـرفي لا بالمعنى الاسمي؛ بمعنى أنّ نسبة المال الموجود في الذمّة إلى المال الموجود خارجاً نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي في كون الأوّل رمزاً ومـعنىً آليّاً دون الثاني، الذي هو معنى استقلالي.

إذن: ففي الموارد المزبورة التي احتيج فيها إلى جعل تمليكات مع عـدم

---

(١) منية الطالب في شرح المكاسب ١: ٣٠٨؛ المكاسب والبيع (النـائيني) ١: ٣٥٢. وانـظر: حـاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ٢: ٣١٣، ٣٢٥ و ٣: ١١٠.

وجود أعيان خارجيّة، انصبّت الملكيّة على المعنى الآلي الذمّي بلحاظ كونه مرآة للخارج، فإذا فرض أنّ في ذمّة زيد عشرة دنانير، فمعناه أنّ هذه الدنانير العشرة أموال رمزيّة ومرآة لتلك الأموال الخارجيّة. وإنّما فرض ذلك لكي يترتّب على هذه الأموال الرمزيّة نفس الأثر المترتّب على الأموال الخارجيّة؛ فإنّه لا يمكن تصوّر الدنانير العشرة غير الموجودة خارجاً إلّا بوجودها الذمّي الرمزي، وإلّا فهي ليست موجودة بين الأرض والسماء من دون أن تستقرّ لا في الذمّة ولا في الخارج. إذن:

١ ـ فالذمّة: وعاءٌ للأموال الرمزيّة وليست وعاءً للخارج، فليس تقسيم الدَّين إلى الذمّة والعهدة تقسيماً اعتباطيّاً، بل هو راجع إلى طبيعة الوعاء الذي يحتوي على الدَّين؛ فما دامت العين موجودة في يد الغاصب، فلا معنى لكونها في ذمّته؛ لأنّ الذمّة وعاء للرموز لا للأعيان الموجودة، وهذا التملّك الذمّي هو الذي عبّر عنه في كلماتهم ﷺ بـ(شغل الذمّة)، ويعبّر عن المال بـ(الدَّين)، وعن المالك بـ(الدائن). هذا هو تفسير الذمّة.

٢ ـ وأمّا العهدة: فهي وعاء اعتباريٌّ آخر وظرف لشيء آخر يختلف عمّا كانت الذمّة ظرفاً له؛ فالعهدة ظرف للتعهّدات والمسؤوليّات المجعولة على الشخص، سواءٌ منها ما كان مجعولاً من قبل نفس الشخص، كما في الالتزامات التي يتعهّدها الشخص في العقود، ونعني بالالتزامات: الشروط، وكما في النذر على بعض مبانيه؛ أم ما كان مجعولاً بشكل قانون عام، كنفقة الأقارب، لا الزوجة.

فلهذه التعهّدات والمسؤوليّات وعاء آخر اسمه: (العهدة)، وهي كما تكون ظرفاً للأعيان الخارجيّة، كذلك تكون ظرفاً للأعيان الكلّيّة:

أمّا الأوّل : فكالغاصب ؛ فإنّ العين الموجودة الخارجيّة تكون في عهدته ؛ فهو مسؤول عنها .

وأمّا الثاني : فكالمدين ؛ فإنّ الدين يترتّب على وعاء الذمّة أوّلاً ؛ فتصير ذمّته مشغولة ، وبعد ذلك يكون عليه مسؤوليّة الوفاء .

إذن : فقد اتّضح أنّ الدَّين له مرتبتان :

الذمّة ، أو اشتغال الذمّة : وهو تملّك المالك شيئاً ملصقاً بذمّة الآخر .

والعهدة : وهي مسؤوليّة الوفاء التي تقع على عاتق المدين .

واتّضح أنّ النسبة بين الذمّة والعهدة هي العموم من وجه :

أ ـ فمادّة الاجتماع واضحة .

ب ـ ومادّة افتراق العهدة عن الذمّة لها أمثلة :

منها : ما إذا كانت العين في يد الغاصب قبل التلف ؛ فعهدته مشغولة .

ومنها : ما إذا تواردت أيادٍ متعدّدة على العين المغصوبة ، ثمّ تلفت في يد الأخير ، بناءً على مبنى صاحب (الجواهر) ﷺ ؛ حيث فرّق بين من تلفت العين عنده فذمّته مشغولة ، وبين من قبله فعهدتهم مشغولة[1] .

ومنها : ما إذا باع شيئاً وقبض الثمن ولم يُقبض المبيع ؛ فعهدة البائع مشغولة لا ذمّته .

ج ـ ومادّة افتراق الذمّة عن العهدة هو المدين العاجز عن أداء الدَّين ؛ فإنّ ذمّته مشغولة ولكنّ مسؤوليّته ساقطة ، أي لا عهدة عليه .

والآن بعدما اتّضح لنا معنى العهدة والذمّة ، فيجب علينا أن نعرف أنّ الحوالة : هل هي تصرّف بلحاظ العهدة أم بلحاظ الذمّة ؟ فإذا كان زيد مديناً

---

(١) راجع : جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٦ : ١١٣ ، ٣٧ : ٣٤ .

لعمرو بمائة مثلاً، ثمّ أحال زيد عمرواً على خالد بأن يأخذ الدَّين منه؛ فزيد المدين هو (المحيل) وعمرو الدائن هو (المحال)، وخالد المعطي هو (المحال عليه)، والمال هو (المحال به)، فهل يكون تصرّف زيد في الدَّين تصرّفاً في الذمّة أم في العهدة؟

ذهب الفقه الجعفري إلى الأوّل، وأنّ الحوالة تصرّف في الدَّين بلحاظ الذمّة، وذهبت جملة من المذاهب الأُخرى غير الجعفريّة إلى الثاني، وأنّها تصرّف بلحاظ العهدة. وسيأتي توضيح الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: أنحاء التصرّف الواقع على الدَّين:

إنّ التصرّف الواقع على الدَّين يكون على أحد أنحاء خمسة:

١ ـ **التصرّف بالوفاء**: وبه يعبّر في الفقه الإسلامي والغربي معاً إذا كان الوفاء بالجنس. وأمّا إذا كان بغير الجنس، فيعبّر عنه في الفقه الإسلامي بـ (الوفاء)، وفي الفقه الغربي بـ (المقابل)، كما سيأتي.

٢ ـ **التصرّف بالتنازل**: ويعبّر الفقه الغربي عنه بـ (المقاصّة). وهذا تارةً: يكون بحكم القانون، ويعبّر الفقه الغربي عنه بـ (اتّحاد الذمّة)؛ وأُخرى: يكون بالاختيار، أي الإبراء، ويعبّر الفقه الغربي عنه بـ (الإبراء التبرّعي) إذا لم يكن بإزائه شيءٌ، وبـ (التجديد) إذا كان بإزائه شيء.

٣ ـ **التصرّف بتبديل الدائن**: ويعبّر عنه في الفقه الإسلامي بـ (بيع الدَّين) أو (هبة الدَّين)، وفي الفقه الغربي بـ (حوالة الحقّ).

٤ ـ **التصرّف بتبديل المدين**: ويعبّر الفقه الغربي عنه بـ (حوالة الدَّين).

٥ ـ **التصرّف بتبديل نفس المال وتطويره.**

هذه هي الأنحاء الخمسة التي ترجع إليها أنحاء التصرّف المعاملي الطارئة

على الدَّين، وإليك شرح الأنحاء الخمسة بالتفصيل:

النحو الأوّل: الوفاء: ومرجعه إلى تعيين المال الذمّي في عين خارجيّة وإخراجه من عالم الرموز إلى عالم الوجود والحسّ، وبذلك ينحلّ الدَّين؛ لأنّ قوام الدَّين بالمال الرمزي، فإذا حوّل إلى المال الخارجي فينحلّ الدَّين.

فمثلاً: إذا كان زيد مديناً لعمرو بمائة دينار في ذمّته، فحوّلها إلى مائة دينار خارجيّة وأوفاه إيّاها، فقد انحلّ الدَّين.

وهذا الوفاء: تارةً يكون تعييناً لما في الذمّة في مصداق حقيقي له بلا عناية، وهو (الوفاء بالجنس)، كما إذا وفى بمائة دينار له في مقابل الدنانير المائة التي كانت في ذمّته، ويعبّر عنه في الفقه الإسلامي والغربي بـ (الوفاء).

وأُخرى يكون تعييناً لما في الذمّة في مصداق غير حقيقي له مع العناية، وهو (الوفاء بغير الجنس)، ويعبّر عنه الفقه الغربي بـ (المقابل)، كما إذا وفى له بمائة تومان في مقابل الدنانير الخمسة التي كانت في ذمّته.

النحو الثاني: التنازل: بمعنى أن يتنازل الدائن عن المال الذي كان في ذمّة المدين، وهو أيضاً يوجب انحلال الدَّين، وهذا:

تارةً يكون بحكم القانون، كما إذا حكم الشارع بانحلال الدينين المتساويين فيما إذا كان زيد مديناً لعمرو بخمسة وعمرو مديناً لزيد بخمسة، فيتهاتر الدَّينان، وبه يحصل التنازل القانوني؛ أي (اتّحاد الذمّة) على حدّ تعبير الفقه الغربي. وأيضاً كما إذا كان الأب مديناً لابنه، ثمّ مات الأب وورثه الابن؛ فيحكم الشارع بالتقاصّ والتنازل بما ورثه الابن.

وأُخرى يكون بالاختيار، وهو الإبراء، الذي يكون مرجعه إلى إسقاط الدائن حقّه من المدين. وهذا تارةً يكون إلى بدل؛ أي لا يكون مجّانيّاً، وأُخرى يكون إلى غير بدل، أي يكون مجّانيّاً.

فمثال الأوّل : ما إذا قيل للدائن مثلاً : « أبرئ ذمّة مدينك ولك عشرة دنانير » ؛ ففي طول التنازل والإبراء يتولّد دين آخر . ومثال الثاني : ما إذا قال الدائن للمدين : « أبرأت ذمّتك » .

والجامع بين هذه الصور هو عنوان التنازل . وهذا العنوان وإن لم يكن مذكوراً في الفقه الغربي ، إلّا أنّ الصور مذكورة ، ولا خلاف بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي في ذلك وأنّه يوجب انحلال الدَّين ، لكنّ الخلاف في المصطلحات .

والفرق بين هذين النحوين من أنحاء التصرّف الواقع على الدَّين وبين الأنحاء الثلاثة الآتية : أنّ الدَّين في هذين النحوين المزبورين غير ثابت ، بل هو منحلّ ، وأمّا في الأنحاء الثلاثة الآتية فالدَّين ثابت في نفسه ، غاية الأمر يكون التغيير بالنسبة إلى الدائن أو المدين أو المال مع الحفاظ على أصل الدَّين .

النحو الثالث: تغيير الدائن مع الحفاظ على أصل الدَّين وعلى المدين: فمثلاً إذا كان زيد مديناً لعمرو [بعشرة] دنانير ، فيجوز تبديل الدائن (عمرو) بشخص آخر . وهذا نظير المال الخارجي ، فكما يمكن تبديل مالك المال الخارجي بالبيع وغيره ، فكذلك يمكن تبديل مالك المال الذمّي ؛ فإنّه ليس إلّا رمزاً أو اعتباراً يعتبره العقلاء ، فيمكن اعتباره في وعاء ملصق بشخص آخر ؛ فلا فرق بين المال الخارجي وبين المال الذمّي في كونهما مالاً ، غاية الأمر أنّ المال الخارجي روح الدنانير العشرة ، والمال الذمّي رمزها .

وتغيير الدائن : تارةً يكون ببيع الدَّين وأُخرى بهبته .

أ ـ أمّا الأوّل ، فالمشهور عند الفقه الجعفري[1] هو الجواز إذا كان البيع بنقد

---

(١) أنظر : الخلاف ٣ : ١٢٥ ؛ المبسوط في فقه الإمامية ٢ : ١٣٧ .

حاضر لا بدين آخر ، وإلّا فيكون من باب بيع الدَّين بالدَّين .

ب ـ وأمّا الثاني ، فالمشهور عدم الجواز[١] .

وأمّا العامّة فالمشهور عندهم ـ إلّا مالك ـ عدم الجواز في بيع الدَّين ـ فضلاً عن هبته ـ إلّا على المدين نفسه ؛ فإنّه يجوز عندهم بيع الدَّين على نفس المدين . وأمّا مالك ، فيرى جواز بيع الدَّين مطلقاً[٢] .

النحو الرابع: تغيير المدين مع انحفاظ الدائن والمال: بمعنى أن يتحوّل المدين من شخص إلى آخر ؛ فيكون من قبيل تبديل مكان المال الخارجي ؛ فإنّ مكان المال الذمّي هو الذمّة ، فيجوز تحويله من ذمّة إلى ذمّة أُخرى ، غاية الأمر أنّه يتوقّف على رضا المحوّل إليه ؛ إذ هو الذي تكون ذمّته وعاءً للمال بعد تحويله من ذمّة المدين ، وهذا لا إشكال فيه ، وإن كان بحسب الفهم الفلسفي يرى أنّ الدَّين يتغيّر بسبب تحويله من ذمّة إلى أُخرى ؛ لأنّ الاعتبار لا ينقل ، والذمّة أمر اعتباري ، فإذا نقلت إلى ذمّة أُخرى فمعناه إحداث دين غير الأوّل .

---

(١) أُنظر : المبسوط في فقه الإماميّة ٣ : ٣١٤ ؛ جامع المقاصد في شرح القواعد ٩ : ١٣٨ ـ ١٣٩ ، وهذا القول لا يصل إلى حدّ الشهرة .

(٢) تقدّمت الإشارة في بحث (شبكة الملكيّات) تحت عنوان : (نقد نظريّة الشيخ مصطفى الزرقاء ، الهامش) إلى أنّ فقهاء أهل السنّة لم يختلفوا في عدم جواز بيع الدّين من غير مَن عليه الدّين ، وإنّما اختلفوا في جواز بيعه ممّن هو عليه ، وأنّ جمهورهم ـ بوجهٍ عام ـ لا يجيزه إلّا في أحوال معيّنة ، خلافاً للحنفيّة . وبيعُ الدّين بدين لغير من هو عليه ـ ولو حالّاً ـ ممنوعٌ عند المالكيّة ، جوّزوا بيعه بمعيّن يتأخّر قبضه ، ولم يجوّزوا بيعه بالنقد (أُنظر : الموسوعة الفقهيّة ٩ : ١٧٦ ـ ١٧٧) ، وما ذكره الشهيد الصدر ﷺ قد نقله عن (الوسيط) على ما يبدو (الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣ : ٤٣٤) .

إلّا أنّ هذا فهم فلسفي لا فقهي ، والكلام في الثاني دون الأوّل ؛ فإنّه لا اعتبار بالفهم الفلسفي في الأُمور الارتكازيّة العقلائيّة ؛ فإنّ العقلاء يرون أنّ المكان قد تغيّر من دون أيّما تغيير في الدَّين .

وهذا هو أحد محتملات الحوالة بحسب الفقه الإسلامي كما يتّضح بعد ذلك إن شاء الله تعالى .

الفرق بين النحو الثالث والنحو الرابع:

والآن جاء دور النحو الخامس من الأنحاء الخمسة . وقبل بيانه لا بدّ من الوقوف على النحو الثالث والرابع ؛ لنرى الفرق فيهما بين التصوّر الإسلامي للذمّة وبين التصوّر الغربي لها :

فإنّه بناءً على التصوّر الإسلامي للذمّة ، يصبح إمكان النحو الثالث والرابع على درجة عالية من الوضوح ؛ وذلك لأنّ الذمّة ـ بحسب التصوّر الإسلامي ـ عبارة عن الوعاء الاعتباري للأموال الرمزيّة ـ كما سبق ـ ، والدَّين هو المال المطروح في ذلك الوعاء ، وحينئذٍ : يمكن تبديل مالك الوعاء ، وكذلك يمكن تبديل الوعاء نفسه ؛ أي يمكن تبديل الدائن ـ وهو النحو الثالث ـ وتبديل المدين ـ وهو النحو الرابع ـ ، ولا يرد عليه أيّ إشكال بناءً على هذا .

وأمّا بناءً على تصوّر الفقه الغربي للذمّة والدَّين ؛ فإنّ الدَّين عنده عبارة عن الالتزام الشخصي من قبل إنسان بأن يدفع إلى غيره مالاً ، وبناءً عليه : وقع النحو الثالث والرابع المزبوران مورداً للإشكال الثبوتي في الفقه الغربي ، فهو لا يرى أنّهما ممكنان ، بل يرى أنّ أيّة محاولة لتغيير الدائن أو المدين ترجع إلى إنهاء الدَّين الأوّل وإنشاء دين آخر ؛ فيكون مرجعه إلى التنازل غير المجّاني .

فالإشكال ناشئ من ناحية تصوّر فقهاء الرومان للدَّين ؛ حيث فسّروه

بالالتزام الشخصي[١]، ومن هناك استشكلوا في تغيير الدائن أو المدين بأنّ الالتزام الشخصي لا يمكن انحفاظه في صورة تغيير الملتزِم أو الملتزَم له، بل مع تغيير أحدهما يتغيّر الالتزام أيضاً، فلا يبقى الدَّين أصلاً.

وهذا الإشكال غير صحيح بالنسبة إلى ما تصوّره الفقه الإسلامي للذمّة؛ فإنّه لا يفسّر الدَّين بالالتزام كي يرد عليه الإشكال، بل يفسّره بالمال الرمزي المحتفظ في الوعاء الاعتباري المسمّى بـ (الذمّة)، وهذا ينحفظ حتّى مع تغيير الدائن أو المدين؛ فإنّ العقلاء لا يرون إشكالاً في تغيير مالك الوعاء أو الوعاء نفسه مع الحفاظ على أصل الدَّين، كما مرّ آنفاً.

وأمّا الفقه الغربي، فحيث تصوّر الدَّين وفسّره بالالتزام الشخصي، فاستشكل في جواز حوالة الحقّ (تغيير الدائن) وحوالة الدَّين (تغيير المدين)؛ باعتبار أنّ الدَّين يتغيّر فيهما أيضاً ولا يمكن انحفاظه مع تغييرهما؛ لأنّ الدائن والمدين هما المقوّمان للدَّين؛ فبتغييرهما يتغيّر الدَّين إلى دين جديد، وهذا هو معنى التنازل إلى بدل.

ومن هنا: لم يشرّع القانون الروماني حوالة الحقّ وحوالة الدَّين[٢]. نعم، اعترف في باب الإرث بحوالة الحقّ وحوالة الدَّين؛ فالابن يقوم مقام أبيه في كونه دائناً أو مديوناً؛ وذلك باعتبار أنّ الوارث امتداد للمورّث[٣] واستمرار

---

(١) أنظر: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ١: ١٠٧، وقد خالفهم في ذلك أصحاب المذهب المادّي في الالتزام من فقهاء الفقه الغربي.

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣: ٤١٤ ـ ٤١٧.

(٣) المصدر السابق ٣: ٤١٦، وهو ما ذكره من فقهائنا المحقّق النائيني ﵀ في: منية الطالب في شرح المكاسب ٢: ١١٨، ١٢٧.

للحكم الذي كان مسجّلاً على المورّث، سواءٌ كان الحكم هو الدائنيّة أم المديونيّة.

إذن: فالالتزام في هذه الصورة لا يتغيّر؛ فيبقى الدَّين على حاله، فيصحّ.

ثمّ بعد أن استشكل الفقه الغربي في الملكيّة بالنسبة إلى الأموال الرمزيّة ولم يتعقّلها ـ بل اعتبر الملكيّة في خصوص الأموال الخارجيّة ـ، أخذ يشعر بوجود الحاجة إلى إعمال هذه العمليّة، أي عمليّة تغيير الدائن، فكان يتوصّل إلى بعض نتائجها أو جميعها عن طريق (التجديد)؛ فإذا كان للشخص مدين وأراد أن يجعل له دائناً آخر، فحيث إنّ الدَّين بنفسه التزام ويستحيل تغيير طرفي الالتزام مع البقاء على نفس الالتزام، من هنا كان الفقه الغربي يحتال على هذه العمليّة عن طريق (التجديد)، أي إنشاء دين آخر غير الدَّين السابق؛ فيلغي الدَّين الكائن بين زيد وعمرو ويحدث ديناً آخر بين خالد وعمرو؛ فبينما كان لزيد حقّ لمطالبته عمرواً بالدَّين، فقد انتقل الحقّ إلى خالد، وأصبح هو الذي يطالب عمرواً بالدَّين، وهذا الدَّين يغاير الدَّين السابق.

فالعملية روحها هو ما قلناه من تغيير الدائن، إلّا أنّ الفقه الغربي ألبسها ثوب عمليّة تغيير الدَّين وسمّاها بـ(التجديد)، وجعل الفارق بين الدَّين السابق واللاحق احتياج الأخير إلى إذن المدين، حيث يراد جعل خالد دائناً له؛ فأصبح الفقه الروماني بذلك معترفاً بحوالة الحقّ بعدما كان منكراً لها، ثمّ اعترف الفقه الألماني الجرماني بحوالة الدَّين أيضاً.

وقيل في سبب اعتراف الفقه الغربي بحوالة الحقّ[1]: إنّ ركنيّة الدائن في الدَّين أخفّ وطأةً من ركنيّة المدين فيه؛ فإنّ المدين لا يفرّق في حاله بين أن

---

(١) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ٣: ٤١٨.

يكون دائنه زيداً أو عمرواً، فإذا تغيّر الدائن لا يضرّ به شيئاً. وأمّا الدائن، فيفرّق في حاله بين أن يكون مدينه زيداً أو عمرواً؛ فقد يكون المدين الأوّل أسهل في طلب الحقّ منه من المدين الثاني. ولأجل هذا، فلا يضرّ إن قيل بجواز حوالة الحقّ وتغيير الدائن دون حوالة الدَّين وتغيير المدين.

وتمّ بعد ذلك افترض عند الفقه الغربي أنّ حوالة الدَّين أيضاً كذلك؛ فاعترف بها، وسيأتي بيان ذلك تفصيلاً.

وأخيراً: فقد اتّضح أنّ الإشكال الذي عاشه الفقه الغربي تجاه عمليّتي تغيير الدائن والمدين إنّما تولّد عن تصوّره لمعنى الذمّة والدَّين. وأمّا الفقه الإسلامي، فقد أمضى هاتين العمليتين من دون أيّما إشكال، وذلك على أساس تصوّره لمعنى الذمّة والدَّين.

نعم، عاش الفقه الإسلامي سنخ الإشكال المزبور، وذلك بالنسبة إلى نقل الحقّ وبيعه لا نقل الدَّين؛ فإنّ هناك كلاماً بين فقهاء الإسلام في جواز نقل الحقوق وعدمه[1]، فجاء في ذلك إشكالٌ نظير الإشكال السابق، حيث قيل في مقام إفادة عدم الجواز: إنّ الحقّ عبارة عن الإضافة الشخصيّة وهي متقوّمة بطرفيها ـ أي من له الحقّ ومن عليه الحقّ ـ، فلا يتعقّل انحفاظ هذه الإضافة مع تبدّل طرفيها. فمثلاً في باب الشفعة: حيث إنّها حقّ للشريك، فهي إضافة شخصيّة متقوّمة بالشريك الذي له الحقّ، وبالمشتري الذي عليه الحقّ؛ فإذا تغيّر أحدهما أو كلاهما بأحد أسباب النقل، فقد تغيّرت الإضافة أيضاً؛ لتغيّر طرفيها المقوّمين لها، فلا يتصوّر انحفاظها مع تبدّلهما.

وهذا الإشكال يؤول إلى الإشكال السابق الذي أورده الفقه الغربي

---

(١) راجع: كتاب المكاسب (الأنصاري) ٣: ٩.

على انتقال الدائن والمدين، وقد اقترح جملة من فقهائنا ـ كالمحقق الإصفهاني ﷺ[1] ـ حلاًّ للإشكال، وأفادوا: إنّ طرفي الإضافة قد لا يكونان مقوّمين لها، بل يمكن انحفاظها مع تبدّلهما، فهذا يشبه كثيراً ما أفادوه في باب الدَّين من إلغاء مقوّميّة الطرفين، والتفصيل موكول إلى محلّه.

إذن: فقد عاش الفقه الإسلامي روح الإشكال، ولكن بالنسبة إلى باب الحقوق لا في باب الديون.

هذا هو النحو الرابع من أنحاء التصرّف المتصوّرة.

النحو الخامس: تغيير المال نفسه وتطويره: وسوف نؤجّل بيانه إلى ما بعد البدء بالتخريجات؛ لنكتة نذكرها هناك إن شاء الله.

الأمر الثالث: العناوين المنطبقة على التصرّفات المعامليّة:

إنّ العناوين المنطبقة على التصرّفات المعامليّة على قسمين:

القسم الأوّل: العناوين الأوّليّة الحاكية عن نفس التصرّف المعاملي ابتداءً ومباشرة:

أ ـ كعنوان البيع؛ فإنّه لا يحكي إلّا عن نفس التمليك والتصرّف المعاملي بنفسه.

ب ـ وكعنوان الهبة؛ فإنّه يحكي عن نفس التمليك بعوض أو مجّاناً.

القسم الثاني: العناوين الثانويّة المنتزعة عن التصرّفات المعامليّة بلحاظ أمور وإضافات زائدة:

أ ـ كعنوان الحوالة؛ فإنّه ليس حاكياً عن نفس التصرّف المعاملي مباشرة،

---

(١) يُفهم ذلك من: حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ٥: ٢٤٦، ٢٥٢.

بل هو عنوان ثانوي لهذا التصرّف المخصوص، بلحاظ أنّ هذا التصرّف يكون عن طريق الإحالة، فينتزع العنوان عن كيفيّة هذا التصرّف.

ب ـ وكعنوان الصلح؛ فإنّه ليس عنواناً أوّليّاً للمعاملة؛ فإنّ المعاملة المخصوصة إنّما ينطبق عليها عنوان الصلح بلحاظ أنّها أنشئت بلسان التسالم والإصلاح، فانتزع منها عنوان الصلح.

ج ـ وكذلك عنوان الإجارة؛ فإنّ هذه المعاملة عبارة عن تمليك المنفعة بعوض، وانتزع منها عنوان الإجارة بلحاظ أنّها تكون عن طريق إيجار المالك عينه؛ فهذا العنوان قد انتزع من العين؛ ولهذا تسند الإجارة إلى العين لا إلى المنفعة؛ أي يقال: «آجر داره»، ولا يقال: «آجر منفعتها»؛ فهذا يكشف عن أنّ هذا العنوان منتزع من هذه المعاملة المخصوصة، لا أنّه ينطبق عليها مباشرة، وإلّا لصحّ إسناد الإجارة إلى المنفعة التي تقع المعاملة عليها.

وحينئذٍ يجب التنبيه على نقطتين:

النقطة الأُولى: أنّه ذكر في (الجواهر)[1] في مقام تحقيق الحوالة وماهيّتها ـ بعد ذكر كلمات بعض العامّة وبعض فقهائنا في أنّها معاوضة أو استيفاء أو تغيير في المدين أو الدائن ـ أنّ الصحيح: أنّ الحوالة أصل برأسها وعنوان مستقلّ؛ فليست معاوضة ولا استيفاءً ولا غير ذلك؛ فهي معاملة بنفسها مستقلّة في عرض الاستيفاء، كسائر العناوين التي تنطبق على التصرّفات مباشرة؛ فالبحث عن أنّها وفاء أو تغيير للمدين أو غيره غير مجدٍ بعد فرض أنّها عنوان أوّلي غير منتزع عن شيء.

وهذا غير صحيح بعدما ذكرنا أنّ الحوالة بنفسها ليست عنواناً أوّليّاً، بل

---

(١) أنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٦: ١٦٥.

هي منتزعة عن العنوان الأوّلي بلحاظ نكتة؛ فلا بدّ من الفحص عن تلك النكتة: هل هي نكتة الوفاء، أو تغيير المدين، أو غير ذلك؟ فالبحث في تكييف الحوالة ضروري، وكونها أصلاً من الأصول لا يجدي بعد فرض أنّها عنوان ثانوي منتزع من العنوان الأوّلي.

النقطة الثانية: إذا دلّ الدليل على إمضاء العنوان الثانوي لمعاملة:

أ ـ فإمّا أن يفرض عدم الانفكاك بين العنوان الأوّلي للمعاملة وبين عنوانها الثانوي المنتزع عن ذاك؛ فلا أثر عملي في البحث عن أنّ الدليل الدالّ على إمضاء العنوان الثانوي يشمل العنوان الأوّلي أو لا يشمله؛ وذلك لفرض التلازم بينهما، فإذا دلّ الدليل على إمضاء أحدهما كان مثبتاً للآخر أيضاً، كما هو كذلك في الإجارة؛ فإنّه إذا دلّ الدليل على إمضاء تمليك المنفعة بعوض، فهو دالّ على إمضاء الإجارة.

ب ـ وإمّا أن يفرض انفكاك العنوان الأوّلي لمعاملة عن العنوان الثانوي لها؛ فيجب البحث عن أنّ الدليل الدالّ على إمضاء العنوان الثانوي لها: هل يشمل العنوان الأوّلي أم لا؟ فإذا تمسّكنا بعمومات الإمضاء، فبها نصحّح العنوان الأوّلي أيضاً، وإلّا فلو اقتصرنا على الأدلّة الخاصّة في الإمضاء ـ والمفروض أنّ الأدلّة دلّت في باب الحوالة على إمضاء الحوالة، أي العنوان الثانوي لا المعاوضة بين الدينين ـ، فهل يمكن استفادة العنوان الأوّلي منها ـ وهو المعاوضة بين الدينين ـ أم لا؟

وهذا يرتبط بما يستفاد من دليل الإمضاء:

فإن استفيد منه أنّ العنوان الثانوي معرّف للعنوان الأوّلي، فبنفس دليل الإمضاء تثبت صحّة العنوان الأوّلي ـ أي المعاوضة بين الدينين ـ في باب الحوالة، وإن لم ينطبق عليها العنوان الثانوي، وهو الحوالة.

وإن استفيد من دليل الإمضاء أنّ العنوان الثانوي له موضوعيّة بنفسه من دون أن يكون معرّفاً للعنوان الأوّلي، فلا يستفاد من الدليل الدالّ على العنوان الثانوي صحّة العنوان الأوّلي.

هذا تمام الكلام في الأمور الثلاثة التي كان لا بدّ من تقديمها قبل البحث عن حقيقة الحوالة وبيان الأنحاء المتصوّرة فيها.

المقام الثاني
الأنحاء المتصوّرة للحوالة

والآن لا بدّ لنا من البحث عن الأنحاء المتصوّرة في الحوالة، ثمّ بعد ذلك يقع البحث عن الآثار واللوازم لها إثباتاً ونفياً، وحينئذٍ نرى أنّ جملة من الآثار واللوازم تنسجم مع بعض الأنحاء، وجملة أخرى منها مع البعض الآخر.

أمّا الأنحاء المتصوّرة لهذا التصرّف المعاملي ـ بعد البناء على أنّه تصرّف بلحاظ مرتبة الذمّة، كما هو المعروف بين فقهائنا ـ فهي أربعة. وقبل شرحها، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الفقهاء يقسّمون الحوالة إلى قسمين: الحوالة على المدين، والحوالة على البريء.

أمّا الأوّل: فهو أن يكون زيد مديناً لعمرو بمائة مثلاً، ويكون زيد في الوقت نفسه دائناً لخالد بمائة، فيحيل زيد دائنه عمرواً على مدينه خالد ليأخذ المبلغ المعلوم؛ فالحوالة وقعت على مدين المحيل، وهو خالد.

وأمّا الثاني: فهو أن يكون زيد مديناً لعمرو بمائة مثلاً، ثمّ يحيله على

خالد من دون أن يكون له حقّ في ذمّة خالد؛ فالحوالة وقعت على البريء، وهو خالد.

والمتيقّن من الأدلّة الدالّة على إمضاء الحوالة هو القسم الأوّل. وأمّا القسم الثاني ـ أي الحوالة على البريء ـ فقد وقع مورداً للكلام بينهم، والمشهور صحّته أيضاً كما هو المختار[1]، وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى.

وإذ قد عرفنا قسمَي الحوالة، فلا بدّ من الالتفات إلى أنّ الأنحاء الأربعة الآتية بعضها يناسب كلا القسمين، والبعض الآخر يناسب أحدهما.

ـ١ـ

النحو الأوّل: الحوالة بمعنى الاستيفاء

النحو الأوّل: الوفاء، كما ذكره صاحب (الجواهر) ﷺ[2]، من أنّ الحوالة بمعنى الاستيفاء، ولهذا النحو نظريّتان فقهيّتان:

١ ـ النظريّة الفقهيّة الأُولى للوفاء:

هي أن يكون المحيل هو الموفي للدَّين والمحتال هو المستوفي؛ وذلك بأن يستعين زيد (المحيل) بذمّة خالد (المحال عليه) في مقام وفاء دينه إلى المحتال (عمرو)؛ فيكون الموفي هو زيد (المحيل)، ويكون الدَّين المستوفى هو دين عمرو في ذمّة زيد، ويكون الوفاء قد تمّ عن طريق ذمّة خالد (المحال عليه). وهذا الوفاء تصرّف مستقلّ في الدَّين ولا يرجع إلى باب المعاوضة، وإن

---

(١) راجع مثلاً: الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة ٤: ١٣٥.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٦: ١٧١، وانظر: جامع المقاصد في شرح القواعد ٤: ٣٩٩، ٥: ٣٦١.

توهّمه بعضهم[1] بتخيّل أنّ الوفاء عبارة عن تبديل مالكيّة الدائن للمال الذمّي إلى المال الخارجي ؛ فهو معاوضة بين المال الذمّي والمال الخارجي .

ولكنّ هذا غير صحيح ، ويظهر وجه عدم صحّته بالتأمّل في معنى الذمّة الذي سبق ذكره ؛ فإنّ الذمّة هي الوعاء الاعتباري للأموال الرمزيّة التي تكون مرآة للأموال الخارجيّة ، ونسبتها إلى الأموال الخارجيّة نسبة المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي . وحيث إنّ الدائن يملك مالاً رمزيّاً في ذمّة المدين ، فوفاؤه عبارة عن تعيين المال الرمزي في المال الخارجي ؛ أي تبديل المال الرمزي الحرفي إلى المال الخارجي ، الذي هو روح ذلك المال الرمزي ؛ فليس بين المال الرمزي والمال الخارجي اثنينيّة كي يصدق على الوفاء أنّه معاوضة ، بل المال الرمزي هو المال الخارجي ، غاية الأمر أنّه رمز له ومرآة لتصوّره .

وإن شئت قلت : إنّ المال الرمزي لو كان بنفسه مالاً ، فهو مغاير للمال الخارجي ، ويكون تبديله به معاوضة بينهما ؛ حيث إنّ الاثنينيّة متحقّقة بينهما ، إلّا أنّ المال الرمزي ليس مالاً حقيقة ، بل هو أمر ذهني لوحظ مرآة للمال الخارجي ؛ فهو مال اعتباري ، والمال الحقيقي هو المال الخارجي ؛ فلا مغايرة بينهما كي تتحقّق المعاوضة .

وبالجملة : فالوفاء ليس معاوضة ، بل هو عنوان مستقلّ في مقابل سائر المعاوضات والعناوين ، ومرجعه إلى تعيين المال الرمزي في المال الحقيقي ، فلنلاحظ أنّ الحوالة هل هي وفاء أم لا ؟

لا إشكال في أنّ الحوالة ليست وفاءً بالمعنى الذي سبق ـ وهو تعيين المال

---

(١) المعروف لدى الفريقين تمييزهم بين الاستيفاء والمعاوضة ، ولكن نقل عن بعض أهل السنّة تعريفه الاستيفاء بأنّه معاوضة (تذكرة الفقهاء ١٣ : ٣٧٨) .

الرمزي الذمّي في المال الخارجي ـ ؛ إذ أنّ المحيل لا يوفي دينه عن طريق تبديل المال الذي في ذمّته إلى مال خارجي، بل هو يبدّله بمال ذمّي آخر، وهو المال الذي في ذمّة المحال عليه، فلا يصدق على الحوالة أنّها وفاء إلّا بعناية زائدة ونكتة فقهيّة، وهي : أنّ المال الموجود في ذمّة المدين :

أ ـ إن كان هو المال الكلّي القابل للانطباق على المال الخارجي فقط، أي كانت الدنانير العشرة الذمّيّة ـ التي هي في ذمّة المدين ـ هي العشرة الكلّيّة الجامعة للعشرات من الدنانير الخارجيّة فقط بحيث لا تنطبق على غير الخارجيّة، فحينئذٍ لا يكون الوفاء صحيحاً إلّا بتطبيق العشرة الذمّيّة على عشرة خارجيّة فقط، وبدونها لا يصدق الوفاء. وحينئذٍ : لا تكون الحوالة وفاءً ؛ لأنّ التطبيق فيها ليس تطبيقاً للمال الذمّي على المال الخارجي، بل على المال الذمّي الآخر.

ب ـ وأمّا إن كان المال الموجود في ذمّة المدين هو المال الكلّي القابل للانطباق على المال الخارجي وعلى المال الذمّي أيضاً، أي كانت الدنانير العشرة الذمّيّة التي هي في ذمّة المدين هي العشرة الجامعة بين العشرة الخارجيّة وبين العشرة الذمّيّة، ففي مقام الوفاء يمكن للمدين أن يطبّق ما في ذمّته على المال الخارجي وعلى المال الذمّي الآخر، فتكون الحوالة حينئذٍ وفاءً ؛ لأنّ المحيل يطبّق ما في ذمّته على المال الذي في ذمّة المحال عليه.

إذن : فتصوير الوفاء يدور مدار تصوير كيفيّة المال الكلّي الذي هو في ذمّة المدين :

أ ـ فإن كان قابلاً للانطباق على المال الخارجي والذمّي، أي كان جامعاً للمال الخارجي والمال الذمّي، فيتعقّل حينئذٍ أن تكون الحوالة وفاءً.

ب ـ وإلّا فلو كان المال الذي في ذمّة المدين قابلاً للانطباق على المال

الخارجي فقط، فلا تكون الحوالة وفاءً، بل ينحصر معنى الوفاء بالتطبيق على المال الخارجي.

وهنا قد تأتي شبهة قائلة بأنّ هناك أصلاً موضوعيّاً، وهو أنّ المدين إذا أراد أن يطبّق المال الذي هو في ذمّته على المال الخارجي ويوفي به للدائن، فيجب على الدائن قبول ذلك؛ لأنّ الدائن لا يستحق إلّا الجامع، وهو ينطبق على الفرد الخارجي، وللدائن المطالبة بالفرد الخارجي.

وحينئذٍ: فإذا قلنا: إنّ الموجود في ذمّة المدين هو الجامع بين المال الخارجي وبين المال الذمّي، فهذا يعني أنّ المدين له الحقّ في أن يجبر الدائن على القبول بتطبيق ما في ذمّته على الفرد الذمّي الآخر؛ أي للمدين الحقّ في أن يجبر الدائن على قبوله الحوالة، والحال أنّه ليس كذلك؛ فقد فرغنا عن الأصل الموضوعي القائل بأنّ للدائن المطالبة بالفرد الخارجي؛ فليس للمدين الحقّ في إجباره على القبول بالفرد الذمّي، وهذا يكشف عن أنّ الثابت في ذمّة المدين هو المال الكلّي الذي ينطبق على الفرد الخارجي فقط وليس قابلاً للانطباق على الفرد الذمّي الآخر، وحينئذٍ: فلا تكون الحوالة وفاءً.

والجواب عن هذه الشبهة: إنّ الارتكاز العقلائي يساعد على أنّ الدائن حيث إنّه يملك مالاً رمزيّاً في ذمّة المدين بما هو استطراق للوصول إلى الواقع ـ وهو المال الخارجي ـ فيكون له على المدين حقّ في أن يوصل المدين المال المملوك في ذمّته إلى الواقع، ومن هنا شرّع للدائن حقّ المطالبة بالفرد الخارجي؛ فإنّه لولا ثبوت حقّ الإيصال إلى الواقع على المدين للدائن، لما كان للدائن حقّ المطالبة بالفرد الخارجي؛ إذ حينئذٍ يمكن للمدين أن يقول للدائن بأنّ المال الخارجي لا تملكه أنت، والمال الذمّي إن قدرت على قبضه فاقبضه، وبذلك يكون قد استحقّ حقّ المطالبة الثابت للدائن.

إذن : فحقّ المطالبة بالمال الخارجي إنّما ثبت للدائن في طول ثبوت حقّ آخر له ، وهو حقّ الإيصال إلى الواقع . وحينئذٍ : فإذا فرض أنّ الدائن تمسّك بهذا الحقّ ، فلا يمكن للمدين أن يطبّق ما في ذمّته على فرد ذمّي آخر ، أي لا يمكنه إحالة الدائن على ذمّة شخص ثالث ؛ فإنّ الفرد الذمّي الآخر وإن كان فرداً للجامع الكلّي الثابت في ذمّة المدين ، إلّا أنّ هذا الفرد لا يوصل الدائن إلى الواقع ، وهو المال الخارجي ، فلا تكون الحوالة وفاءً .

وأمّا لو لم يتمسّك الدائن بحقّ المطالبة بالفرد الخارجي وأسقط حقّه ، أو سكت وقبل بالتطبيق على الفرد الذمّي ـ أي قبل بالإحالة ـ ، فتكون الحوالة وفاءً صحيحاً .

وبهذا تحقّق عندنا وفاء متوسّط يختلف عن الوفاء بالفرد الخارجي ، فهناك نحوان من الوفاء :

النحو الأوّل: الوفاء الحقيقي: وهو تطبيق ما في الذمّة على الفرد الخارجي . وولاية هذا القسم من الوفاء يكون للمدين فقط ، وليس للدائن الامتناع عن التطبيق على الفرد الخارجي ؛ فإنّ هذا القسم يجمع بين حقّي الدائن ، وهما : مالكيّته للفرد الذمّي ، وحقّ إيصاله إلى الواقع ؛ فكلاهما ثابتان في الوفاء الحقيقي .

النحو الثاني: الوفاء غير الحقيقي: وهو تطبيق ما في الذمّة على ما في ذمّة أخرى ، وهو الحوالة . وولاية هذا القسم من الوفاء يكون للمدين أيضاً ، ولكن لا بنحو مطلق ، بل في حدود رضا الدائن ، فإذا رضي الدائن به فهو ، وإلّا فلو امتنع عنه فلا يكون وفاءً ؛ وذلك لأنّ الفرد الذمّي وإن كان فرداً للكلّي الجامع الثابت في ذمّة المدين ، إلّا أنّه لا ينسجم مع الحقّ الثابت للدائن ـ وهو حقّ الإيصال إلى الواقع الخارجي ـ ؛ فإنّ الفرد الذمّي لا يوصله إلى الواقع ، فإذا طالب الدائن بهذا

الحقّ فلا ينفذ هذا الوفاء، وإلّا، فلو لم يطالب وسكت عنه فهو وفاء صحيح.

وهذا القسم الثاني هو ما نعنيه بقولنا: إنّه وفاء متوسّط.

هذا كلّه في النظرية الفقهيّة الأُولى للوفاء، وهي كما تناسب الحوالة على المدين كما عرفت، فكذلك تناسب الحوالة على البريء؛ بأن يحيل زيد دائنه (عمرواً) على خالد البريء من ثبوت أيّ حقّ في ذمّته، وذلك بنكتة زائدة، وهي تصوير الوفاء بغير مال المدين.

وتوضيحه: إنّ الوفاء بالفرد الخارجي كما يكون تارةً بالفرد الخارجي المملوك للمدين وأُخرى بالفرد الخارجي غير المملوك له ـ كما فيما إذا تبرّع شخص بالوفاء عن المدين ـ، فكذلك الوفاء بالفرد الذمّي: تارةً يكون بالفرد الذمّي المملوك للمدين ـ كما في الحوالة على المدين ـ وأُخرى يكون بالفرد الذمّي غير المملوك له، كما في الحوالة على البريء.

إذن: فالنكتة في جميع الصور واحدة، غاية الأمر أنّه لا بدّ في الوفاء بغير المملوك ـ سواء كان بالفرد الخارجي غير المملوك أم بالفرد الذمّي غير المملوك ـ من إذن ذلك الغير، المالك لهذا المال أو لهذه الذمّة. وعليه: فيشترط في التبرّع رضاية المتبرّع، وفي الحوالة على البريء رضايته أيضاً.

هذه هي النظرية الفقهيّة الأُولى للوفاء، وقد عرفت أنّها تناسب كلا قسمي الحوالة ـ أي الحوالة على المدين والحوالة على البريء ـ على ضوء البيان المزبور.

٢ ـ النظرية الفقهيّة الثانية للوفاء:

وهي أن يكون المحيل هو المستوفي للدَّين والمحتال هو الموفي له؛ بأن نفرض أنّ لزيد (المحيل) في ذمّة خالد (المحال عليه) عشرة دنانير، ولعمرو (المحتال) في ذمّة زيد (المحيل) عشرة دنانير أيضاً، فيوفي عمرو بعشرة دنانير

لزيد قائلاً له : «أنا أوفي ما في ذمّة خالد لك بما في ذمّتك لي». وبهذا تنتقل العشرة ـ التي هي لعمرو في ذمّة زيد ـ إلى زيد، ويسقط ما في ذمّة زيد، ويكون من قبيل بيع الدَّين على من هو عليه، وبذلك ينتج أمران :

الأمر الأوّل : سقوط الدَّين الذي كان لزيد (المحيل) في ذمّة خالد (المحال عليه)، وذلك بوفاء عمرو نيابةً عنه.

الأمر الثاني : سقوط الدَّين الذي كان لعمرو (المحتال) في ذمّة زيد (المحيل)؛ وذلك ببيع عمرو على زيد الدَّين الذي كان له في ذمّته بما لزيد في ذمّة خالد؛ فهو يسقط بالاستيفاء.

إذن : فحين يسقط هذان الدَّينان تبقى نقطة واحدة وهي : ما هو مصير عمرو مع خالد؟ حيث ضحّى عمرو بدينه الذي كان له في ذمّة زيد في سبيل الدَّين الذي كان لزيد في ذمّة خالد، فهل يكون المحتال هنا (عمرو) مالكاً لما في ذمّة المحال عليه (خالد) أم لا؟!

يمكن تقريب مالكيّة عمرو (المحتال) لما في ذمّة خالد (المحال عليه) بأحد تقريبين :

التقريب الأوّل : بقاعدة التسبيب المقتضية للضمان؛ حيث إنّ خالداً يضمن لعمرو ما وفّاه عمرو لزيد؛ وذلك لأنّ عمرواً (المحتال) إنّما وفّى ذلك الدَّين الذي كان في ذمّة خالد لزيد بأمر خالد، فيضمن له خالد ذلك كما هو مقتضى قاعدة التسبيب؛ حيث سبّب خالد أن يوفّي عمرو ما في ذمّته لزيد، فتكون ذمّة المحال عليه مشغولة للمحتال.

لكنّ الدَّين الذي أصبح لعمرو في ذمّة خالد مغاير للدَّين الذي كان لزيد في ذمّة خالد؛ فإنّ ذلك أُوفي وسقط، وأصبح عمرو دائناً لخالد بملاك آخر، وهو الضمان التسبيبي.

التقريب الثاني : بالمعاوضة القهريّة ؛ أي بنحو ينتقل نفس الدَّين الذي كان لزيد في ذمّة خالد إلى عمرو في ذمّة خالد ، وهذا يحتاج في توضيحه إلى مقدّمة ، وهي :

إنّ جملة من الفقهاء ﷺ ذكروا[١] في باب تعاقب الأيادي الغاصبة على العين المغصوبة إذا تلفت العين في يد الأخير أنّ للمالك مطالبة أيّ واحد منهم شاء بالقيمة ، فلو طالب المالك مَن قبل الأخير ووفّى هذا للمالك قيمة العين التالفة فيرجع هذا إلى الأخير قائلاً له : « أنا أعطيت ضمان العين التي تلفت في يدك فأنت ضامن لي بما دفعته إلى المالك » .

وقد خرّج جملة منهم ـ كالمحقّق الإصفهاني والمحقّق النائيني ﷺ والسيّد الأُستاذ (دام ظلّه)[٢] ـ هذا الحكم ، وهو الحكم برجوع مَن قبل الأخير إلى الأخير بما دفعه إلى المالك من قيمة العين التالفة بتخريج فقهي ، وهو الالتزام بالمعاوضة القهريّة بين ما دفعه من قيمة العين التالفة وبين العين التالفة ؛ أي أنّ هذا الذي دفع قيمة العين التالفة لمالكها كأنّه ملك العين التالفة بالمعاوضة القهريّة بين ما دفعه من القيمة وبين العين التالفة ، بحيث لو كان قد بقيت للعين التالفة أنقاض ، فهي ملك لهذا الدافع دون المالك .

وحينئذٍ : فحيث إنّ الدافع يملك العين التالفة بالمعاوضة القهريّة وقد أتلفها الأخير ، فيرجع إلى الأخير ويطالبه بما دفعه إلى المالك .

فإذا تبيّنت لك هذه المقدّمة ، فالمقام من هذا القبيل أيضاً ؛ حيث إنّ عمرواً

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٧ : ٣٤ .

(٢) نقله المحقّق الإصفهاني ﷺ في : حاشية كتاب المكاسب ٢ : ٣٢٥ ، كما نقله السيّد الخوئي ﷺ في : مصباح الفقاهة ٤ : ٣٨١ .

(المحتال) وفّى لزيد ما كان في ذمّة خالد ، والمفروض أنّه كان بإذن من خالد ، فتحصل معاوضة قهريّة بين ما دفعه المحتال (عمرو) إلى زيد نيابة عن خالد وبين ما في ذمّة خالد .

وبتعبير أوضح : تحصل المعاوضة القهريّة بين ما وفّاه عمرو لزيد وبين ذمّة خالد ، فيملك عمرو (المحتال) ذمّة خالد (المحال عليه) بالمعاوضة القهريّة على نحو ما كان يملك مَن قبل الأخير ذمّة الأخير ـ في باب تعاقب الأيادي على العين المغصوبة ـ بما دفعه إلى مالكها .

وقد يقال : إنّ فرض المعاوضة القهريّة في المقام خلف ؛ وذلك لأنّا ذكرنا في ما سبق أنّ الوفاء ليس معاوضة بين المال الذمّي وبين المال الخارجي ، بل هو تعيين للكلّي في مصداقه ، على الرغم ممّا توهّمه بعضهم من أنّ الوفاء معاوضة بين المال الذمّي والخارجي ، فقد ذكرنا أنّ هذا التوهّم ليس بصحيح ؛ وذلك لأنّ المال الذمّي ليس مالاً في قبال المال الخارجي ؛ لما ذكرناه من أنّ المال الذمّي رمز ومعرّف ومشير إلى المال الخارجي ؛ فلو لوحظ بالنسبة إلى المال الخارجي فهو وهم واعتبار .

وحينئذٍ : فبناءً على أنّ الوفاء ليس معاوضة بين المال الذمّي والخارجي ، بل هو تعيين المال الرمزي في المال الخارجي ، فكيف يمكن أن يكون وفاء عمرو (المحتال) ما في ذمّة خالد (المحال عليه) معاوضة قهريّة بين ما وفّاه عمرو وبين ما في ذمّة خالد ، والحال أنّ الوفاء ليس معاوضة أصلاً ؟ !

وفي مقام الجواب عن هذه المقالة ، لا بدّ لنا من أن نقدّم مقدّمة تمهّد السبيل للجواب ، وهي :

إنّ الإنسان قبل أن يكون مديناً لشخص يملك ذمّة نفسه من دون أن يملك أموالاً فيها ؛ لأنّ ملكيّة أموال في الذمّة تعني الدائنيّة والمديونيّة ، والحال أنّه

لا يوجد هناك من يكون دائناً له، فقبل أن يكون مديناً يملك ذمّة نفسه فقط، ومعنى ملكيّته لذمّته هو تسلّطه عليها بحيث يحقّ له إشغالها وجعلها مدينة بما يشاء من الأموال، فإذا أعمل هذا السلطان الثابت له على ذمّة نفسه فأشغلها بمنّ من حنطة مثلاً لزيد، أصبح زيد بذلك مالكاً لمنّ من حنطة في ذمّة المدين نتيجة إعمال المدين سلطنته على ذمّته وجعلها مدينة لزيد. ثمّ حيث إنّ زيداً (الدائن) يملك منّاً من حنطة في ذمّة المدين، فإنّه يملك بنفس المقدار نفس الوعاء والذمّة من المدين، أي يكون الدائن مالكاً لذمّة المدين بمقدار ما هو مالك للمال الثابت في الذمّة، وهذا يعني انتقال تلك الملكيّة التي كانت ثابتة للمدين على ذمّة نفسه إلى الدائن، فيترتب للدائن أمران:

الأمر الأوّل: مالكيّته للمظروف، وهو عبارة عن المنّ من الحنطة.

الأمر الثاني: مالكيّته للظرف، وهو عبارة عن المقدار من الذمّة، الذي هو وعاء للمنّ من الحنطة.

ومن هنا يصحّح بيع الدَّين على من هو عليه في مقابل الإشكال الذي أورده الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ في (المكاسب)[1] على بيع الدَّين على من هو عليه بأنّه غير معقول؛ إذ يصبح الشخص دائناً لنفسه.

والحال أنّ بيع الدّين على من هو عليه صحيح عندهم ومسقط للدَّين؛ فقد خرّجه جملة ـ منهم السيّد الأُستاذ (دام ظلّه)[2] ـ بأنّ مرجع بيع الدَّين على من هو عليه إلى تمليك المدين بالملكيّة الحقيقيّة ذاك المقدار من الذمّة الذي افتقده عند صيرورته مديناً كما ذكرنا آنفاً؛ فبيع الدَّين على مَن هو عليه هو إرجاع لتلك

---

(١) ذكره الشيخ الأنصاري ﷺ في: كتاب المكاسب ٣: ١١ ـ ١٢.

(٢) مصباح الفقاهة ٢: ٥٩.

الملكيّة التي كانت ثابتة للمدين على ذمّته قبل أن يكون مديناً، لا أنّه إحداث لملكيّة جديدة كي يرد عليه إشكال الشيخ ﷺ.

فمرجع بيع الدَّين على من هو عليه هو بيع وعاء الدَّين، أي بيع المقدار من الذمّة الذي كان يملكه الدائن، لا بيع نفس الدَّين وإن كان تعبير الفقهاء: «بيع الدَّين على من هو عليه»؛ فإنّ المراد ـ بحسب النكتة التي ذكرناها ـ هو بيع الوعاء والذمّة؛ فإنّ الدائن يملك الظرف والمظروف معاً كما ذكرنا آنفاً، فإذا باع الدائن دينه على مدينه فهو حقيقةً بيع الظرف لا بيع المظروف؛ إذ يسترجع المدين بهذا البيع سلطانه الذي كان ثابتاً له على ذمّة نفسه قبل إشغالها بالدَّين، والذي فقده عند إرهاقها بالدَّين.

فهذا هو التفسير الصحيح والتخريج الفقهي لبيع الدَّين على مَن هو عليه.

فإذا تبيّنت لنا هذه المقدّمة بوضوح، نأتي إلى محلّ الكلام، وهو الوفاء، فنرى أنّ الوفاء: تارةً يكون الموفي فيه هو المدين، وأُخرى يكون شخصاً آخر:

أ ـ فإن كان الموفي هو المدين: فتارةً نلحظ الوفاء بالنسبة إلى المظروف، وأُخرى بالنسبة إلى الظرف:

فإن كان وفاءً للمظروف، فهو تطبيق للمال الرمزي على المال الخارجي ـ وقد سبق بيانه ـ وليس معاوضة.

وإن كان وفاءً للظرف ـ أي يكون المدين قد استرجع بوفائه سلطنته على ذمّته ـ، فهذا معاوضة إن كان الموفى به مالاً خارجيّاً؛ إذ تحصل المعاوضة القهريّة بين المقدار من الذمّة الذي كان يملكها الدائن على المدين وبين ما يدفعه المدين إلى الدائن في مقام الوفاء.

ب ـ وإن كان الموفي غير المدين ولكن بإذن من المدين، فهو يقوم بنفس العمليّة التي كان يقوم بها المدين نفسه؛ أي يطبّق الكلّي على مصداقه، فلا تكون

هناك معاوضة بلحاظ المظروف. وأمّا بلحاظ الظرف، فحيث إنّ مالكيّة الدائن للظرف تزول عند زوال مالكيّته للمظروف بسبب الوفاء، فيبقى الظرف دائراً أمره بين أن يكون مالكه هو المدين (المحيل) وبين أن يكون مالكه هو الموفي:

فإن كان مالكه هو المدين، فهذا يعني أنّ الوفاء كان تبرّعيّاً من قبل الموفي؛ حيث إنّه أدّى ما على المدين من الدَّين ورجع الوعاء ملكاً للمدين.

وأمّا إذا قلنا: إنّ مالك الذمّة هو الموفي الذي وفّى الدَّين عن المدين، فهذا لا يكون إلّا بالمعاوضة القهريّة بين ذمّة المدين وبين ما وفّاه الموفي.

ففي مثالنا السابق: إذا كان لزيد (المحيل) دين في ذمّة خالد (المحال عليه)، وكان لعمرو (المحتال) دين في ذمّة زيد (المحيل)، فباع عمرو دينه الذي كان له في ذمّة زيد بالدَّين الذي كان لزيد في ذمّة خالد، فيسقط الدينان لا محالة، لكن ينشأ بعدئذٍ دين ثالث، وهو دين ثابت لعمرو في ذمّة خالد؛ حيث إنّ عمرواً هو الذي وفّى دين خالد الذي كان عليه لزيد، فتحصل بسبب الوفاء معاوضة قهريّة بين ذمّة خالد وبين ما وفّاه عمرو إلى زيد عن خالد على نحو المعاوضة القهريّة الحاصلة فيما إذا كان الموفي هو المدين كما ذكرناه قبل أسطر.

هذه هي صيغة المعاوضة القهريّة، وقد اندفع بها الإشكال المزبور.

وبهذا نكون قد انتهينا من النظرية الفقهيّة الثانية للوفاء، وقد عرفت أنّها تناسب أحد قسمي الحوالة (الحوالة على المدين) دون القسم الآخر (الحوالة على البريء)، وذلك بخلاف النظرية الفقهيّة الأُولى للوفاء؛ حيث إنّها كانت تناسب كلا القسمين كما مرّ بيانها مفصّلاً.

وإلى هنا تمّ الحديث عن النحو الأوّل من الأنحاء الأربعة المتصوّرة للحوالة، وهو الوفاء.

ـ٢ـ

النحو الثاني: التنازل

وهو ينقسم إلى قسمين: التنازل المجّاني، والتنازل إلى بدل.

ولا ينبغي الإشكال في أنّ المقصود منه في باب الحوالة هو التنازل غير المجّاني؛ فإنّه لا يتصوّر في باب الحوالة أن يحيل المحيل دائنه إلى ثالث على فرض أن يكون الدائن قد تنازل مجّاناً عن دينه، بل ينحصر تصوّر الحوالة وتطبيقها على التنازل بالتنازل إلى بدل؛ فإنّه نحو تصرّف في الدَّين. فلنلاحظ أنّه: كيف يمكن تطبيق الحوالة على التنازل والحكم بكونها تنازلاً غير مجّانيّ؟

يمكن تصوير ذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل: جعالة من المدين مقابل تنازل الدائن عن دينه:

أن يقال: إنّ تنازل الدائن عن دينه حيث إنّه عمل سائغ، فيصحّ جعل جعالة عليه كما هو كذلك في كلّ عمل سائغ، فيجعل المدين جعالة في مقابل تنازل الدائن عن دينه. والجعالة كما يمكن أن تكون عيناً خارجيّة، كذلك يمكن أن تكون مالاً ذمّيّاً.

إذن: يتنازل عمرو عن دينه الذي كان في ذمّة زيد مشروطاً بأن يجعل زيد لعمرو جعالة على تنازله، والجعالة عبارة عن الدَّين الذي يكون لزيد في ذمّة خالد. فيقول زيد (المحيل) لدائنه عمرو (المحتال): «إن أبرأتني عمّا لك في ذمّتي فلك ما لي في ذمّة خالد». وهذه العمليّة تعني أمرين:

الأمر الأوّل: سقوط الدَّين الذي كان لعمرو (المحتال) على زيد

(المحيل)؛ وذلك بالتنازل غير المجّاني.

الأمر الثاني: تغيير دائن خالد (المحال عليه)، حيث كان دائنه قبل هذه العمليّة زيداً، ثمّ أصبح بعد التنازل عمرواً، والدَّين محفوظ على حاله.

وهذا التقريب للتنازل غير المجّاني واضح، لكن بالنسبة للحوالة على المدين.

وأمّا إذا كانت الحوالة على البريء ـ كما إذا لم يكن خالد في المثال مديناً لزيد، ومع ذلك أحال زيد دائنه عمرواً على خالد البريء ـ، فلا يتصوّر فيها معنى التنازل غير المجّاني بالتقريب المتقدّم؛ إذ لا يمكن لزيد أن يجعل جعالة على تنازل دائنه عن دينه وتكون الجعالة عبارة عن مال في ذمّة خالد والحال أنّه لا يملك في ذمّة خالد مالاً؛ لفرض أنّ خالداً بريء، فهو من قبيل جعل الجعالة من مال الغير، فكما لا يجوز ذلك لا يجوز هنا أيضاً؛ فلا يصحّ أن يقول زيد المدين لعمرو الدائن مثلاً: «إن أبرأتني فلك في ذمّة خالد عشرة دنانير»؛ حيث إنّه لا يملك أيّ شيء في ذمّة خالد البريء.

إذن: فالتقريب الأوّل لتطبيق التنازل على الحوالة هو جعل الجعالة من قبل المدين (المحيل) على تنازل الدائن (المحتال)، وهي عبارة عن الدَّين الثابت في ذمّة المحال عليه بشرط أن تكون الحوالة على المحال عليه المدين.

التقريب الثاني: إبراء المحتال ذمّة المحيل بطلبٍ من المحال عليه:

أن يقال: إنّ المحال عليه يستدعي من المحتال أن يبرئ ذمّة المحيل ويستجيب المحتال لهذا الاستدعاء، فيسقط الدَّين الذي كان على المحيل للمحتال، وذلك بالإبراء والتنازل، إلّا أنّ حقّ الدائن (المحتال) لا يذهب هباءً،

باعتبار أنّ التنازل إنّما كان بسبب استدعاء المحال عليه منه ذلك، والاستدعاء موجب للضمان بالارتكاز العقلائي، فيكون المحال عليه المستدعي للإبراء ضامناً للدَّين الذي كان في ذمّة المحيل للمحتال، فيعود المحتال على المحال عليه ليأخذ الدَّين منه.

وهذا الضمان الثابت على المستدعي هنا نظير الضمان الثابت على من قال لشخص: «ألقِ متاعك في البحر»؛ فإنّ هذا الاستدعاء إن كان عقلائيّاً فهو موجب لضمان القائل؛ فكما أنّ هذا الاستدعاء يوجب الضمان على المستدعي، فكذلك الحال بالنسبة إلى استدعاء المحال عليه من المحتال أن يبرئ ذمّة المحيل، فإنّه يوجب ضمانه. ولا فرق بين الاستدعاءين من ناحية الحكم، وإن كان هناك فرق بينهما من ناحية أنّ الاستدعاء الأوّل أمرٌ بإتلاف المال الخارجي فيما إذا قال له: «ألقِ متاعك في البحر»، والاستدعاء الثاني أمر بإتلاف المال الذمّي فيما إذا قال المحال عليه: «أبرئ ذمّة المحيل».

إلّا أنّ هذا ليس فارقاً بينهما من ناحية الحكم ـ وهو الضمان ـ فتشتغل ذمّة المحال عليه للمحتال بالمقدار الذي كانت ذمّة المحيل مشغولة به للمحتال.

وحيث إنّ استدعاء المحال عليه لم يكن تبرّعيّاً، بل بسبب استدعاء المحيل نفسه ـ حيث إنّه هو الذي قال للمحال عليه: «استدعِ أنت من الدائن إبراء ذمّتي» ـ فيعود المحال عليه على المحيل بالخسارة التي أصابته من جرّاء استدعائه من المحتال إبراءَ ذمّة المحيل؛ وذلك لأنّ استدعاءه هذا مسبّب عن استدعاء المحيل نفسه منه ذلك، فيضمن له.

وحينئذٍ: يحصل للمحال عليه دين في ذمّة المحيل، وقد كان للمحيل دين في ذمّة المحال عليه كما هو المفروض؛ لأنّ الحوالة كانت على مدين لا على بريء؛ فقد كان المحال عليه مديناً للمحيل قبل ذلك، فإذا أصبح المحال عليه

دائناً للمحيل بسبب استدعاء المحيل من المحال عليه إبراء ذمّته عند المحتال، فيحصل التهافت بين الدَّينين، فيسقط الدَّين الذي كان للمحيل في ذمّة المحال عليه قبل الاستدعاء بالدَّين الذي حصل للمحال عليه على المحيل بسبب الاستدعاء.

إذن: وصلنا إلى النتيجة المطلوبة من التنازل، وهي:

١ ـ سقوط الدَّين الذي كان للمحتال على المحيل؛ وذلك بالإبراء والتنازل.

٢ ـ وسقوط الدَّين الذي كان للمحيل على المحال عليه، وذلك بحصول دين للمحال عليه على المحيل بسبب الاستدعاء الموجّه من قبل المحيل إلى المحال عليه بأن يطلب من المحتال إبراء ذمّته.

وبهذا نكون قد انتهينا من النحو الثاني من الأنحاء المتصوّرة للحوالة، وهو التنازل. وقد عرفت أنّه يقرّب بأحد تقريبين، وكلاهما يناسب أحد قسمي الحوالة، وهو الحوالة على مدين، لا القسم الآخر، وهو الحوالة على بريء، كما هو واضح.

ـ ٣ ـ

النحو الثالث: تغيير الدائن مع الحفاظ على أصل الدين والمدين

ولا يسقط الدَّين فيه كما كان يسقط في الوفاء والتنازل، وهذا هو الذي يسمّى في الفقه الإسلامي بـ (بيع الدَّين) أو (هبة الدَّين)، وفي الفقه الغربي بـ (حوالة الحقّ)؛ فإذا أردنا تطبيق هذا التصرّف في الدَّين على الحوالة، فتارةً يكون الكلام في الحوالة على المدين، وأُخرى في الحوالة على البريء.

أ ـ فإن كانت الحوالة على مدين ـ كما إذا فرضنا أنّ زيداً (المدين) يحيل

دائنه عمرواً على خالد، الذي هو مدين لزيد ـ، فتخريج الحوالة على أساس بيع الدَّين في غاية السهولة؛ لأنّه يوجد في المثال دينان:

الدَّين الأوّل: عبارة عن الدَّين الذي يملكه عمرو في ذمّة زيد؛ أي دين المحتال على المحيل.

الدَّين الثاني: عبارة عن الدَّين الذي يملكه زيد في ذمّة خالد؛ أي دين المحيل على المحال عليه.

فإذا أحال زيد دائنه عمرواً على مدينه خالد، فهذا يعني أنّ زيداً باع ما يملكه في ذمّة خالد بما يملكه عمرو في ذمّته، وعمرو اشترى ذلك، فيسقط الدَّين الأوّل الذي كان لعمرو في ذمّة زيد بنفس البيع؛ لأنّ الدَّين انتقل بالبيع إلى زيد نفسه، وانتقال الدَّين إلى من هو عليه يوجب سقوطه عنه.

وأمّا الدَّين الثاني الذي كان لزيد في ذمّة خالد فهو محفوظ، غاية الأمر أنّ دائنه تغيّر؛ فبعد أن كان زيداً أصبح الآن عمرواً. هذا إذا كان بائع الدَّين الأوّل زيداً والمشتري عمرواً.

وكذا الحال في العكس، أي فيما إذا كان البائع عمرواً والمشتري زيداً؛ فإنّ عمرواً يبيع ما يملكه في ذمّة زيد بما يملكه زيد في ذمّة خالد، فيسقط الدَّين الأوّل بالبيع، ويتغيّر دائن الدَّين الثاني كما سبق آنفاً.

ب ـ وأمّا إذا كانت الحوالة على البريء ـ بأن نفرض أنّ زيداً في المثال أحال دائنه عمرواً على خالد البريء، والذي ليس في ذمّته شيء لزيد (المحيل) ـ فتخريج الحوالة هنا على أساس بيع الدَّين يتوقّف على إحدى دعويين؛ وذلك لأنّ عمرواً (المحتال) يملك مالاً، وهو ما في ذمّة زيد، وأمّا زيد (المحيل) فلا يملك مالاً في ذمّة أحد لتتحقّق المعاوضة بين المالين، فكيف يتصوّر بيع الدَّين في الحوالة على البريء؟

إذن: تخريج الحوالة على الأساس المتقدّم يتوقّف على إحدى دعويين:

الدعوى الأولى: التنازل عن اشتراط الدخول المتبادل للعوضين:

أن نلتزم بأنّه لا يشترط في المعاوضة أن يدخل كلّ من العوضين في ملك من يخرج منه العوض الآخر؛ فإنّ هناك خلافاً بين الفقهاء في أنّه هل يشترط في المعاوضة أن يدخل الثمن في ملك من خرج منه المثمن ويدخل المثمن في ملك من خرج منه الثمن، أم لا يشترط ذلك؟ وقد تمّ التعرّض لهذه المسألة في (مكاسب) الشيخ الأنصاري ﴿﴾[1]:

فإن قلنا: إنّه يشترط ذلك في باب المعاوضة، فلا يصحّ بيع الدَّين هنا؛ لأنّ الشرط مفقود؛ فإنّه لم يدخل المثمن ـ وهو الدَّين الذي لعمرو على زيد ـ في ملك مَن خرج منه الثمن، وهو خالد؛ فإنّ الثمن خرج من ملك خالد ودخل في ملك عمرو من دون أن يدخل المثمن ـ الذي هو عبارة عن دين عمرو في ذمّة زيد ـ في ملك خالد، وإنّما دخل في ملك زيد، فلا تصحّ المعاوضة ولا يمكن حينئذٍ تخريج الحوالة على البريء على أساس بيع الدَّين، فهو نظير ما إذا اشترى كتاباً بمال غيره.

وأمّا إن قلنا: إنّه لا يشترط في المعاملة دخول كلّ من العوضين في ملك مَن خرج منه العوض الآخر، بل يجوز أن يدخل المثمن في ملك مَن لم يخرج منه الثمن، وكذلك العكس ـ كما ذهب إليه المحقّق الإيرواني ﴿﴾ في حاشيته على (المكاسب)[2] ـ فتصحّ المعاوضة هنا، ويتحقّق بيع الدَّين فيما إذا أحال زيد

---

(١) كتاب المكاسب ٣: ٨٦، ٢٨١.

(٢) حاشية كتاب المكاسب (الإيرواني) ١: ١٦٤، وما يرد في كلمات المحقّق الإيرواني ﴿﴾ ممّا يفهم منه خلاف ذلك إنّما هو على مذاق الشيخ الأنصاري ﴿﴾.

دائنه عمرواً على خالد البريء، غاية الأمر أنّه يتوقّف على إذن خالد، فيكون تخريج الحوالة على البريء على أساس بيع الدَّين صحيحاً.

إذن: فالدعوى الأُولى لصحّة بيع الدَّين في الحوالة على البريء هي عدم اشتراط دخول كلّ من العوضين في ملك مَن خرج من ملكه العوض الآخر في باب المعاوضة.

الدعوى الثانية: تصحيح إعارة البريء ذمّته للمحيل:

أن نلتزم بإعارة خالد (البريء) ذمّته لزيد؛ فإنّ العارية مرجعها إلى تسليط المستعير على الانتفاع بالعين المستعارة، فإذا وسّعناها وعمّمناها إلى الذمّة ـ بأن قلنا بصحّة إعارة الذمّة كما تصحّ إعارة العين الخارجيّة، فيصحّ للبريء هنا أن يعير ذمّة نفسه للمحيل؛ فإنّه قبل الإعارة كان مالكاً لذمّة نفسه، ومعنى ملكه لها هو سلطنته على إشغالها بما شاء من الأموال، فإذا أعارها للمحيل فهذا يعني أنّ حقّ الانتفاع بها انتقل إلى المحيل (المستعير)، فينتفع المستعير بها بأن يشغلها كما كان للمعير نفسه حقٌّ لإشغالها ـ فتصحّ الحوالة أن تكون بيعاً للدَّين في ما نحن فيه.

إذن: فالدعوى الثانية تستند إلى تعميم فكرة العارية إلى غير الأعيان الخارجيّة: فلو التزمنا بذلك وقلنا بصحّة إعارة الذمّة، فيصحّ للمحال عليه (البريء) إعارة ذمّته للمحيل فينتفع بها المحيل (المستعير). ومعنى الانتفاع بها: إشغالها، فيشغلها بجعلها ثمناً لما اشتراه، وهو الدَّين الذي كان عليه للمحتال، فتكون الحوالة هنا عبارة عن تغيير الدائن.

إلّا أنّ الفقهاء لم يلتزموا في باب العارية بصحّة إعارة الذمّة، بل خصّصوها

بالأعيان الخارجيّة[١]. ومن هنا لم تصحّ الدعوى الثانية، فتبقى صحّة تخريج الحوالة على البريء على أساس بيع الدَّين متوقّفة على صحّة الدعوى الأُولى المزبورة.

إلى هنا نكون قد انتهينا من النحو الثالث من الأنحاء الأربعة، وهو تغيير الدائن. وقد عرفت أنّه يناسب الحوالة على المدين. أمّا الحوالة على بريء، فصحّتها متوقّفة على الدعوى الأُولى السابقة.

ـ ٤ ـ

النحو الرابع: تغيير المدين مع الحفاظ على الدائن وأصل الدَّين

وهو المسمّى في الفقه الغربي بـ(حوالة الدَّين). وقد سبق أنّ بحثنا عن إمكانه، واستعرضنا الإشكال الثبوتي الذي وجّهه الفقه الغربي إلى هذا التصرّف وأجبنا عنه. والآن فلنلاحظ: هل من الممكن تخريج الحوالة على أساس تغيير المدين أم لا يمكن؟!

الصحيح: أنّ من الممكن تخريجها عليه، وتوضيحه:

أ ـ إنّ الحوالة إن كانت حوالة على مدين؛ بأن نفرض أنّ زيداً يحيل دائنه (عمرواً) على مدين له (خالد)، فتخريج هذه الحوالة على أساس تغيير المدين واضح؛ وذلك لأنّا ذكرنا في ما سبق أنّ الدائن الذي يملك مالاً في ذمّة مدينه يملك بتبعه مقداراً من الذمّة نفسها؛ فبمقدار ما هو يملك من الأموال في ذمّة المدين يملك الوعاء والذمّة التي هي ظرف لتلك الأموال، وملكيته لذمّة المدين لا تعني سوى جواز الانتفاع بذمّته، والانتفاع بالذمّة يكون بإشغالها، فيصحّ

---

(١) أنظر مثلاً: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٧: ١٦٩.

للدائن إشغال ذمّة مدينه بالمقدار الذي يملك من الأموال في ذمّته.

إذن: يصحّ في المثال أن يتّفق زيد مع دائنه (عمرو) على حمل الدَّين الذي هو لعمرو على زيد من وعاء ذمّة زيد إلى وعاء ذمّة خالد؛ فإنّ ذمّة خالد مملوكة لزيد بالمقدار الذي يملكه عليه من الأموال فيها، فينتقل وعاء الدَّين من ذمّة زيد إلى ذمّة خالد، فيطالب عمرو خالداً به، وينتج أمران:

الأمر الأوّل: تبدّل وعاء الدَّين الذي كان لعمرو على زيد؛ فإنّ وعاءه كان ذمّة زيد، فأصبح الآن ذمّة خالد مع الحفاظ على أصل الدَّين والدائن. وهذا التبدّل في الوعاء كان نتيجةً لإعمال سلطتين: سلطة زيد على ذمّة خالد، وسلطة عمرو على الدَّين؛ فبإعمال هاتين السلطتين استطعنا تبديل وعاء الدَّين من ذمّة زيد إلى ذمّة خالد.

الأمر الثاني: سقوط الدَّين الذي كان لزيد على خالد قهراً؛ إذ يكون زيد ـ ومن خلال إعمال سلطته على ذمّة خالد وإشغالها بالدَّين الذي كان عليه لعمرو ـ قد أسقط حقّه ومالكيّته لذمّة خالد، فلا يكون بعد ذلك مالكاً لذمّة خالد، وهذا يعني سقوط دينه؛ إذ إنّ ذلك المقدار من ذمّة خالد لا يفي ولا يتحمّل أكثر من دين واحد: فإمّا هو دين زيد عليه، وإمّا هو دين عمرو عليه، فإذا سقط الأوّل بمجيء الثاني يبقى الثاني عليه.

وبهذا يكون ما يملكه عمرو من الآن في ذمّة خالد هو نفس ما كان يملكه في ذمّة زيد؛ فالدَّين والدائن محفوظان والمدين قد تغيّر.

وبما ذكرناه من أنّ المتغيّر في مورد الحوالة على مدين هو المدين ظهر عدم صحّة ما ذكره بعض فقهاء العامّة[1] من أنّ المتغيّر في مورد الحوالة على

---

(١) راجع: المدخل الفقهي العامّ ٣: ٦٧، الهامش.

مدين هو الدائن والمدين معاً؛ فبعد أن كان زيدٌ دائنَ خالد أصبح عمرو دائـنه، وبعد أن كان زيد مدين عمرو أصبح الآن خالد مدينه؛ فالمتغيّر إذن هـو الدائـن والمدين معاً.

وما ذكره هؤلاء الفقهاء غير صحيح، بل غير معقول بناءً على ما سبق آنفاً؛ فإنّ في مورد الحوالة على مدين ـ كالحوالة على خالد، المدين لزيـد ـ إمّـا أن يتغيّر الدائن أو يتغيّر المدين، ولا يمكن الجمع بين التغيّرين. والسرّ العلمي فـي ذلك هو أنّ في موارد الحوالة على مدين يوجد دينان:

أحدهما: دين المحتال على المحيل.

وثانيهما: دين المحيل على المحال عليه.

فإمّا أن يتغيّر الدائن، وهذا يعني أنّ زيداً (المحيل) يبيع دينه الثابت على خالد (المحال عليه) لعمرو (المحتال)، فيصبح عمرو مـحلّ زيـد فـي دائـنيّته لخالد، فينتهي بذلك الدينُ الذي كان لزيد على خالد. وأمّا الدَّين الثابت لعـمرو على زيد، فينتهي بأحد التخريجات السابقة.

وإمّا أن نلتزم بتغيير المدين، وهذا يعني أنّ الدَّين الثابت لعمرو على زيـد ينتقل وعاؤه إلى ذمّة خالد. وأمّا الدَّين الثابت لزيد على خالد، فينتهي بـإشغال زيد ذمّة خالد لعمرو.

إذن: فلا يجتمع تغيّر الدائن مع تغيّر المدين؛ لأنّ تـغيّر كـلّ مـن الدائـن والمدين لا يوجب انحلال الدَّين، بل يبقى الدَّين على حاله، فإذا قلنا في موارد الحوالة على مدين باجتماع التغيّرين، بتقريب أنّ دائن خالد كان زيداً ثمّ أصبح عمرواً، ومدين عمرو كان زيداً ثمّ أصبح خالداً، فهذا يعني اجتماع دينين على خالد؛ لأنّ كلّاً من التغيّرين يعني بقاء الدَّين وانحفاظه؛ فحينما يتغيّر دائن خالد من زيد إلى عمرو يبقى الدَّين على حاله. وحينما يتغيّر مدين عمرو من زيد إلى

خالد يبقى الدَّين أيضاً على حاله، فيجتمع دينان على خالد (المحال عليه)، وهذا خلاف طبع الحوالة.

إذن : فإمّا أن يتغيّر الدائن فقط، وإمّا المدين فقط ؛ كي يلزم في كلّ مورد ثبوت دين واحد في ذمّة المدين (المحال عليه).

هذا كلّه في الحوالة على مدين.

ب ـ وأمّا إذا كانت الحوالة على بريء، كما إذا كان خالد ـ في المثال ـ بريئاً ولم يثبت في ذمّته شيء للمحيل، فلا يملك زيد (المحيل) شيئاً من ذمّته كي يتوجّه التوجيه السابق، وإنّما ذمّة خالد تحت سلطان نفسه، فالعمليّة التي كان يقوم بها هناك زيد (المحيل) في الحوالة على خالد (المدين) يقوم بها خالد نفسه هنا، والعمليّة هي إشغال ذمّة خالد لعمرو ؛ فكما كان زيد (المحيل) وعمرو (المحتال) يتواطآن هناك على إشغال ذمّة خالد (المدين) لزيد بدين عمرو، فكذلك هنا : يتواطأ خالد نفسه مع عمرو على إشغال ذمّة نفسه بدين عمرو بدلاً عن زيد.

وبهذا يصحّ النحو الرابع في الحوالة على البريء أيضاً كما كان يصحّ في الحوالة على المدين.

هذا تمام الكلام في الأنحاء الأربعة المتصوّرة للحوالة.

المقام الثالث

تفريع البحث على ضوء الأنحاء المتصوّرة في الحوالة

والآن يقع الكلام بلحاظ هذه الأنحاء في ثلاث نقاط :

النقطة الأولى : إنّه مع قطع النظر عن الدليل الدالّ على صحّة الحوالة

بعنوانها، هل يمكن الحكم بصحّة كلّ من الأنحاء السابقة أو بعضها، أم لا يمكن؟

النقطة الثانية: ملاحظة الدليل الدالّ على صحّة الحوالة، وأنّ موضوعه ما هو؟

النقطة الثالثة: إنّ كلمات الفقهاء وتعريفهم للحوالة ينسجم مع أيٍّ من الأنحاء السابقة؟ وبتعبير أوضح: ما هي الحوالة بالارتكاز الفقهي من بين الأنحاء المذكورة؟

ـ ١ ـ

ما يحكم بصحّته من الأنحاء المتصوّرة في الحوالة

أمّا النقطة الأُولى: فلا بدّ فيها من استعراض الأنحاء السابقة؛ لنرى ما يدلّ على كلّ منها بقطع النظر عمّا دلّ على الحوالة:

١ ـ **أمّا النحو الأوّل**: وهو الوفاء، فليس عقداً ولا معاوضة؛ أي لا يندرج تحت عنوان العقود والمعاوضات، فلا يمكن التمسّك بصحّته بمثل: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[1]. ولكن بالإمكان تصحيحه بالارتكازات العقلائيّة القائمة على توسيع نطاق الدَّين، بحيث يشمل الفرد الذمّي والفرد الخارجي؛ بمعنى أنّ الكلّي ـ الذي هو في ذمّة المدين ـ لا يختصّ شموله للأفراد الخارجيّة، بل يشملها ويشمل الفرد الذمّي الآخر كما ذكرنا في النحو الأوّل، فيكون الكلّي الذمّي جامعاً للخارجي والذمّي؛ فإذا أدّى المدين فرداً خارجيّاً من المال أو فرداً ذمّيّاً فيحصل به الوفاء، ولهذا تكون الحوالة منطبقة على الوفاء؛ لأنّها وفاء بالفرد الذمّي، فلا فرق بين أداء الفرد الذمّي والفرد الخارجي، غاية الأمر أنّه يحتاج في

---

(١) المائدة: ١.

أداء الفرد الذمّي إلى رضا الدائن.

إذن: فالارتكازات العقلائيّة تساعد على توسيع نطاق الدَّين إلى الفرد الذمّي، فتكون الأدلّة الدالّة على وجوب وفاء الدَّين شاملة للوفاء بالفرد الذمّي كشمولها للفرد الخارجي، فينعقد لأدلّة وجوب وفاء الدَّين إطلاق مقاميٌّ للحوالة كأيّ دليل يتكفّل حكم عنوان من العناوين من دون تخصيصه بخصوصيّته، ويكون للنظر العقلائي إمضاء فرد مشكوك وإدراجه تحت العنوان الكلّي.

إذن: فهذا النحو الأوّل ـ وهو الوفاء ـ يمكن تصحيحه بلحاظ أحد هذين السبيلين المبتنيين على الارتكاز العقلائي، وهما:

السبيل الأوّل: الإطلاق المقامي لأدلّة وجوب وفاء الدَّين.

السبيل الثاني: السيرة العقلائيّة على إمضاء الوفاء بالفرد الذمّي ـ أي الحوالة ـ مع عدم ردع الشارع عنها.

فيثبت بأحدهما أو بهما أنّ الحوالة وفاء.

٢ ـ وأمّا النحو الثاني: وهو التنازل، فقد تصوّرناه بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل: أن يكون على نحو الجعالة.

التقريب الثاني: أن يكون على نحو الاستدعاء الموجب للضمان.

أمّا التقريب الأوّل، فصحيحٌ بعد ضمّ أدلّة نفوذ التنازل والإبراء إلى أدلّة صحّة الجعالة. وأمّا التقريب الثاني، فصحيحٌ أيضاً بعد ضمّ أدلّة نفوذ الإبراء والتنازل إلى ما دلّ على كون الاستدعاء موجباً للضمان، وهو السيرة العقلائيّة، مع عدم الردع عنها من قبل الشارع.

٣ ـ وأمّا النحو الثالث: وهو تغيير الدائن أو بيع الدّين، فلا إشكال في أنّه مشمول لعموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[1]؛ فإنّه عقد ومعاوضة، وذلك بناءً على

---

(١) المائدة: ١.

المختار من أنّ هذا العموم يرجع إليه حتّى في تصحيح كلّ عقد، ولا يكون الرجوع إليه منحصراً بإثبات لزوم كلّ عقد، خلافاً لما قيل من أنّ هذا العموم يرجع إليه في إثبات لزوم كلّ عقد لا في تصحيحه.

مضافاً إلى الأدلّة الخاصّة الواردة في باب البيع بالخصوص؛ فإنّها تشمل أيضاً هذا البيع، وهو بيع الدَّين.

نعم، في المقام إشكال واستدراك:

أمّا الإشكال: فقد يقال: إنّا لو قطعنا النظر عمّا دلّ على صحّة الحوالة بعنوانها، فهذه المعاوضة ـ وهي بيع الدَّين ـ خارجة عن عموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[1]، وكذلك هي خارجة عن شمول الأدلّة الخاصّة الواردة في باب البيع؛ وذلك لأنّ هذه المعاوضة عبارة عن بيع الدَّين بالدَّين، وقد ورد في النبويّ أنّه ﷺ نهى عن بيع الدَّين بالدَّين[2]، فتبطل، فلا يمكن حينئذٍ تخريجها بالتخريج السابق.

والجواب عن هذا الإشكال واضح؛ فإنّ النبويّ الدالّ على نهي النبيّ ﷺ عن بيع الدَّين بالدَّين ظاهره عدم جواز بيع الدَّين الذي يبقى على حاله حتّى بعد البيع بالدَّين الذي يبقى على حاله أيضاً؛ أي: إنّ ظاهره بقاء الدَّين الواقع ثمناً والدَّين الواقع مثمناً على حالهما وعدم خروج هذين الدّينين بالبيع عن كونهما دينين. وأمّا إذا كان البيع موجباً لخروج أحد الدّينين أو كليهما عن كونه ديناً، فلا يشمله النبويّ، فيصحّ.

والمقام من هذا القبيل؛ فإنّ الدَّين الثابت لعمرو على زيد لا يبقى على

---

(١) المائدة: ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٣٤٧، الباب ١٢ من أبواب الدّين والقرض، الحديث ١.

حاله بعد البيع؛ فإنّه بمجرّد أن اشترى زيد دينه الثابت في ذمّته لعمرو بالدَّين الثابت له في ذمّة خالد فهذا يعني انتقال الدَّين الذي كان على زيد إلى نفسه، وانتقال الدَّين إلى مَن هو عليه يعني سقوطه، فيسقط الدَّين الثابت لعمرو على زيد بهذا البيع. إذن: لم يبقَ الدَّين على حاله بعد البيع؛ فلا يشمله النبويّ.

هذا هو الإشكال مع جوابه.

وأمّا الاستدراك، فحاصله: أنّا لو بنينا على صحّة هذه المعاوضة؛ وذلك استناداً إلى عموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[1] والأدلّة الخاصّة الواردة في البيع، فحينئذٍ: لا بدّ من أن تخضع هذه المعاوضة للاستثناءات التي تخضع لها العقود والمعاوضات الأُخرى.

فمثلاً: دلّ الدليل على اشتراط القبض في بيع الصرف، أي بيع النقود بالنقود، ومع عدم القبض لا يصحّ، فاستثنى بيع الصرف من سائر البيوع بأن اشترط فيه القبض، وبدونه لا يصحّ، بخلاف سائر البيوع؛ فإنّها تلزم قبل القبض وتصحّ.

فلو بنينا على أنّ هذه المعاوضة أيضاً بيع، فلا بدّ من أن نلتزم فيها بأنّه يشترط القبض إذا كان الدَّينان من قبيل الدراهم والدنانير، كما إذا كان زيد ـ في مثالنا السابق ـ مديناً لعمرو بعشرة دنانير ودائناً لخالد بعشرة دنانير؛ فإنّ بيع أحد الدَّينين بالآخر يكون من بيع الدينار بالدينار، فيشترط فيه القبض.

وأيضاً دلّ الدليل على عدم صحّة بيع الطعام المسلم فيه قبل قبضه إلّا بنحو التولية[2] (وهناك قول بالكراهة)، فإذا بنينا على عدم جوازه، فلا بدّ من أن

---

(١) المائدة: ١.

(٢) أنظر: المبسوط في فقه الإماميّة ٢: ١١٩؛ تحرير الأحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة ٢: ٣٣٨ ـ ٣٣٩؛ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان ١: ٣٨٢.

نلتزم به في المقام أيضاً : فإذا كان لعمرو منٌّ من حنطة في ذمّة زيد ، ولزيد منٌّ من حنطة في ذمّة خالد ببيع السّلم ـ بأن كان زيد قد أعطى الثمن ، وكان في ذمّة خالد أن يعطيه المنَّ من الحنطة وقت حلول الأجل ـ فحينئذٍ لا يجوز أن يبيع زيدٌ المنَّ من الحنطة الثابت له على خالد بالمنّ من الحنطة الثابت لعمرو عليه ما دام لم يقبض المنّ من الحنطة الثابت له على خالد .

إذن : فهذا النحو الثالث يصحّ بعموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[1] وبالأدلّة الخاصّة في باب البيع .

٤ ـ **وأمّا النحو الرابع** : وهو تغيير المدين ، فلا إشكال في أنّه لا تشمله الأدلّة الخاصّة الواردة في باب البيع وباب الجعالة وباب الصلح وباب الهبة وغيرها ؛ فإنّه لا ينطبق عليه أيّ عنوان من هذه العناوين ؛ فليس بيعاً ولا صلحاً ولا جعالة ولا هبة ، فينبغي تصحيحه بالعمومات ، كعموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ، وهذا يتوقّف على أن لا يكون المنصرف من العقود ما كان معهوداً في عصر الشارع . وأمّا لو بنينا على أنّ المنصرف من الآية هو العقود المعهودة في عصر الشارع ، فلا يمكن تصحيح النحو الرابع إلّا إذا أثبتنا أنّه حوالة : فإن أثبتنا ذلك فتشمله أدلّة الحوالة ، وإن لم نثبته فلا يصحّ .

وحيث إنّ المختار في الآية هو عدم انصرافها إلى خصوص ما هو المعهود في عصر الشارع ، بل تشمل غيره أيضاً ، فيصحّ هذا النحو الرابع أيضاً استناداً إلى عموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[2] .

إذن : فالأنحاء الأربعة كلّها صحيحة بالعمومات والأدلّة الخاصّة الواردة في البيع والجعالة وغيرها بلا حاجة إلى التمسّك بأدلّة الحوالة . نعم ، يفيد

(١ و ٢) المائدة : ١ .

التمسّك بأدلّة الحوالة بالنسبة إلى بعض الاستثناءات اللّاحقة للحوالة.

وبهذا انتهينا من النقطة الأُولى.

- ٢ -

تحديد موضوع الحوالة وما دلّ على صحّتها

وأمّا النقطة الثانية: وهي ملاحظة ما دلّ على صحّة الحوالة، وأنّ موضوعها ما هو؟ فنقول:

إذا لاحظنا باب الألفاظ فينبغي أن نقول: إنّ الحوالة المأخوذة بعنوانها في الروايات تحتمل احتمالين: فإمّا أن نقدّر أن تكون مضافة إلى الدَّين وإمّا إلى الدائن، أي إمّا أن تكون تحويل الدَّين أو تحويل الدائن:

أ ـ فإن فرض الأوّل، فمقتضى الجمود على حاقّ اللفظ هو الالتزام بالنحو الرابع من بين الأنحاء الأربعة؛ فإنّ النحو الرابع عبارة عن تغيير المدين، أي تحوّل الدَّين من وعاء إلى وعاء آخر، فهو تحويل للدَّين مع الحفاظ عليه. وأمّا الأنحاء الأُخرى، فليست تحوّلاً للدَّين بهذا المعنى.

ب ـ وإن فرض الثاني، بأن كانت الحوالة عبارة عن تحويل الدائن لا تحويل الدَّين:

فإمّا أن نفرض أنّ المقصود هو تحويل الدائن بما هو دائن، فيرجع أيضاً إلى تحويل الدَّين؛ إذ معناه تحويل دائنيّته ولا يكون المقصود تحويل ذاته، بل تحويل الصفة المتمثّلة به، وهي الدائنيّة، فيكون تحويل الدائنيّة عبارة أُخرى عن تحويل الدَّين، فيرجع إليه.

وإمّا أن نفرض أنّ المقصود من تحويل الدائن هو دفعه إلى المحال عليه

ليأخذ منه ما كان له أن يأخذ من المحيل، فهذا يناسب جميع الأنحاء الأربعة؛ فإنّ كلّاً من (الوفاء) و (التنازل) و (تغيير الدائن) و (تغيير المدين) عبارة عن دفع المحتال (الدائن) إلى المحال عليه، غاية الأمر أنّها تختلف اختلافاً جزئيّاً كما اتّضح. وحينئذٍ: يتمسّك بإطلاق الدليل الدالّ على صحّة الحوالة؛ إذ لم يؤخذ فيه سنخ تصرّف مقيّد بخصوصيّة تختصّ ببعض الأنحاء دون البعض الآخر، بل له إطلاق لكلّ ما ينطبق عليه عنوان التصرّف الأوّلي، الذي هو عبارة عن دفع ذات المحتال (الدائن) إلى المحال عليه، وهذا هو ما قلناه سابقاً من تقسيم العناوين إلى أوّليّة وثانويّة؛ فإنّ هذا عنوان أوّلي للتصرّف المباشر.

هذا كلّه إن لاحظنا باب الألفاظ. إلّا أنّ هناك عاملاً آخر ينبغي الالتفات إليه، وهو الارتكاز العقلائي؛ فإنّه لو فرض قيام الارتكاز العقلائي على كون الحوالة عبارة عن النحو الأوّل ـ وهو الوفاء ـ، فهذا بنفسه قرينة على صرف ظهور اللفظ عن النحو الرابع إلى النحو الأوّل لو كان اللفظ مضافاً إلى الدَّين، أي كان تحويل الدَّين الذي قلنا باختصاصه بالنحو الرابع.

كما أنّه لو قام الارتكاز على كون الحوالة عبارة عن النحو الرابع، فهذا بنفسه قرينة على صرف ظهور اللفظ عن بقيّة الأنحاء إلى النحو الرابع لو كان اللفظ مضافاً إلى الدائن، أي كان تحويل الدائن الذي قلنا بشموله للأنحاء كلّها، ولا يبقى للدليل إطلاق بحيث يشمل سائر الأنحاء؛ وذلك لأنّ الدليل الدالّ على إمضاء الحوالة إنّما يدلّ على وجوب ترتيب أحكام عليها: كبراءة ذمّة المحيل وعدم جواز الرجوع وغيرهما من الأحكام، فتنصرف هذه الأحكام إلى المعاملة المعهودة بين العقلاء، فينعقد للدليل ظهور في خصوص ما هو المرتكز عقلائيّاً.

لكنّ الإنصاف هو عدم وجود ارتكاز عقلائي كذلك. ولعلّ أحسن الشواهد على ذلك هو نفس الاختلاف الموجود بين العقلاء في فهم الحوالة؛ فإنّ المسلمين ـ شيعةً وسنّةً ـ منذ مئات السنين يذكرون أنّ الحوالة عبارة عن استيفاء، أو معاوضة، أو من قبيل الاستيفاء، أو من قبيل المعاوضة، أو نقل الذمّة؛ فنفس هذا الاختلاف قرينة على عدم وجود ارتكاز عقلائي يقيّد الحوالة بشيء من الأنحاء الأربعة دون غيره، فيتمسّك بإطلاق الدليل ـ بعد فرض إضافة الحوالة إلى الدائن ـ، فيشمل الأنحاء الأربعة كلّها.

ـ ٣ ـ

ماهيّة الحوالة بحسب الارتكاز الفقهي

وأمّا النقطة الثالثة: وهي ملاحظة أنّ الحوالة بحسب الارتكاز الفقهي تنسجم مع أيٍّ من الأنحاء السابقة؟

فهذه من مشكلات الحوالة؛ فإنّ فقهاءنا لم يتعرّضوا لحقيقة الحوالة بنحو فنّي وسيع دقيق، بل اكتفوا بنفس الإجمال، وفرّعوا عليها الفروع. ومن هنا كان علينا أن نلتفت إلى الفروع المذكورة في الحوالة؛ كي نرى أنّها تتناسب مع أيٍّ من الأنحاء؟

ومقتضى الجمود على ظاهر اللفظ ـ الموجود في تعريفهم للحوالة بأنّها: معاوضة تقتضي انتقال الذمّة إلى ذمّة أُخرى[1] ـ هو النحو الرابع؛ فإنّه يقتضي نقل ذمّة إلى ذمّة أُخرى؛ لأنّه عبارة عن تغيير المدين، أي تغيير وعاء الدَّين، وهو الذمّة.

---

(١) أُنظر مثلاً: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٦: ١٧٠.

إلّا أنّنا مع ذلك لا ندري أنّهم حين عرّفوا الحوالة بهذا التعريف، هل كانوا ملتفتين إلى بقيّة الأنحاء الأربعة وخصّصوا من بينها النحو الرابع؟ أم أنّهم لم يكونوا ملتفتين إلى ذلك، بل كان تعريفهم للحوالة تعريفاً غامضاً يمكن تطبيقه على كلٍّ من الأنحاء السابقة؟!

وبالتدقيق في الفروع التي ذكرها السيّد ﷺ في (العروة)[1] وذكرت في (الجواهر)[2] و(مفتاح الكرامة)[3]، نجد أنّ مناسبتها للأنحاء المتقدّمة تختلف. وهذا ما سوف يتّضح عند البحث في الفصل الثاني والفصل الثالث.

وبهذا نكون قد انتهينا من الفصل الأوّل، وهو بيان حقيقة الحوالة والأنحاء المتصوّرة فيها.

---

(١) العروة الوثقى ٥: ٤٦٣ ـ ٤٧٨.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٦: ١٧٥ ـ ١٨٥.

(٣) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة (ط ـ ق) ٥: ٤١٨ ـ ٤٢٦.

الفصل الثاني
في بيان مقوّمات الحوالة وأركانها

وينقسم إلى ثلاثة أبحاث :

البحث الأوّل : في عقد الحوالة .

البحث الثاني : في مال الحوالة .

البحث الثالث : في المتعاقدين .

ـ ١ ـ

البحث الأوّل : عقد الحوالة

عقد الحوالة هو الأداة الإنشائيّة التي بها يتنجّز التصرّف الذي تكلّمنا عن حقيقته. والذي يبدو ويتحصّل من (العروة)[1] أنّ في عقد الحوالة ثلاثة احتمالات:

١ ـ **الاحتمال الأوّل :** أن تكون الأداة الإنشائيّة عبارة عن عقد وعمل ثنائي يقوم بين المحيل والمحتال، بحيث يكون المحيل هو الموجب والمحتال هو القابل. وأمّا المحال عليه، فلا يكون طرفاً في العقد، بل يشترط رضاه : إمّا مطلقاً، سواءٌ كان مديناً أم بريئاً، وإمّا في خصوص ما إذا كان بريئاً. وأمّا إذا كان مديناً، فلا يعتبر رضاه.

٢ ـ **الاحتمال الثاني :** أن تكون الأداة الإنشائيّة عبارة عن عقد وعمل ثلاثي مركّب من ثلاث فعّاليّات : من المحيل والمحتال والمحال عليه. وقد عبّر في

---

(١) العروة الوثقى ٥ : ٤٥٣.

(العروة) عنه بإيجاب وقبولين ؛ بحيث يكون الإيجاب من المحيل ، والقبول الأوّل من المحتال ، والقبول الثاني من المحال عليه : إمّا مطلقاً ، وإمّا في خصوص ما إذا كان بريئاً . وهذه الفعّاليّة الثالثة الصادرة من المحال عليه عبارة عن نفس ذلك الرضا الذي كان يعتبر في الاحتمال الأوّل من ناحية المحال عليه ، إلّا أنّه حوّل إلى عمل إنشائي ؛ فبينما كان يعتبر رضاه في الاحتمال الأوّل ، إمّا مطلقاً وإمّا إذا كان بريئاً ، فقد حوّل هذا الرضا إلى عمل إنشائي هنا في الاحتمال الثاني ، فلا يكفي مجرّد رضاه من دون أن تصدر منه فعّاليّة متجاوبة مع فعّاليّة المحيل والمحتال .

٣ ـ **الاحتمال الثالث** : أن تكون الأداة الإنشائيّة عبارة عن إيقاع لا عقد ، وهذا الإيقاع يصدر من المحيل فقط ، ولا تعتبر فيه مشاركة المحتال معه أو المحال عليه ، بل يشترط فيه رضا المحتال ، وكذلك رضا المحال عليه : إمّا مطلقاً وإمّا إذا كان بريئاً ، وهو الذي اختاره السيّد ﷺ في (العروة) .

وتحقيق الكلام في ذلك يكون بتوضيح الموازين التي بها تكون المعاملة عقداً أو إيقاعاً أو منوطة برضا الغير ؛ فهنا ثلاث خصوصيّات لا بدّ من البحث عنها ، وهي :

الأولى : الخصوصيّة التي بها تكون المعاملة عقداً ، ويشترك فيها اثنان أو أكثر .

الثانية : الخصوصيّة التي بها تكون المعاملة إيقاعاً ، ويكفي فيها الشخص الواحد .

الثالثة : الخصوصيّة التي بها تكون المعاملة منوطةً برضا الغير ، سواءٌ أكانت المعاملة بنفسها عقداً أم إيقاعاً .

١ ـ **فأمّا الخصوصيّة الأولى** : فكون معاملة عقداً مرجعه إلى أنّ القانون قد

جعل هذه المعاملة تحت سلطة شخصين أو أكثر، ولا يكتفى فيها بالشخص الواحد.

٢ ـ وأمّا الخصوصية الثانية: فكون معاملة إيقاعاً مرجعه إلى أنّ القانون قد جعل هذا التصرّف تحت سلطة شخص واحد.

إذن: فما هي النكتة في أن يجعل القانون المعاملة تحت سلطة شخصين أو أكثر أو تحت سلطة شخص واحد؟

إنّ النكتة والملاك النوعي في جعل القانون معاملةً تحت سلطة شخصين أو أزيد هو أن يكون التصرّف منصبّاً على شأنين لا على شأن واحد. وبتعبير أوضح: أن يكون التصرّف ماسّاً شأن شخصين أو أكثر، وحينئذٍ: فبحسب الارتكاز العقلائي والإطلاق المقامي تكون المعاملات ـ التي هي من قبيل البيع والصلح والإجارة ـ من العقود؛ فإنّ التصرّف فيها ينصبّ على شأن شخصين: مالك السلعة ومالك الثمن، فلا يصحّ فيها الاكتفاء بتقوّمها بشخص واحد.

فهذه قاعدة عقلائيّة جارية في العقود كافّة، ولا يجب أن يدلّ دليل على أنّ البيع ـ مثلاً ـ عقد، بل تكون القاعدة العقلائيّة حاكمة بذلك بعد قيام الدليل على صحّة المعاملة.

نعم، قد تنخرم هذه القاعدة في بعض الموارد، فنرى أنّ المعاملة تمسّ شأن شخصين، ومع ذلك حكم القانون بتقوّمها بشخص واحد وجعل ولايتها له وحده من دون أن تكون الولاية لمجموع الشخصين، وذلك كالطلاق؛ فإنّه معاملة تمسّ شأن كلّ من الزوجين؛ فإنّ الزوجيّة ثابتة لكلٍّ منهما، وكان مقتضى القاعدة العقلائيّة المزبورة أن تكون ولاية الطلاق لمجموع الزوجين، إلّا أنّه دلّ النصّ على جعل ولايته للزوج فقط ولا دخل للزوجة في ذلك، فحينئذٍ: تخصّص القاعدة بأمثال هذا المورد، ونقيّد ذاك الإطلاق المقامي الذي كان يقتضي في المقام ثبوت الولاية لمجموع الشخصين.

وأمّا النكتة في جعل القانون معاملةً تحت سلطة شخص واحد فهي : أن يكون التصرّف فيها ماسّاً شأن شخص واحد ولا ينصبّ على شؤون أشخاص آخرين ؛ فبعد قيام الدليل على صحّة معاملة تمسّ شأن شخص واحد، فإنّه لا يفتقر إلى قيام دليل آخر على كونها إيقاعاً ، بل القاعدة العقلائيّة والإطلاق المقامي يقتضيان ذلك ، من قبيل العتق ؛ فإنّه يمسّ شأن شخص واحد ، وهو المولى المالك دون غيره ، ومن هنا كانت الولاية له فقط . فبعد قيام الدليل على صحّة العتق ، فإنّه لا يفتقر إلى قيام دليل آخر على كونه إيقاعاً ، بل ذلك ما تقتضيه القاعدة العقلائيّة المزبورة .

نعم ، قد تنخرم القاعدة أيضاً ؛ فنرى في معاملة أنّها تمسّ شأناً واحداً لا أزيد ، ومع ذلك حكم القانون بأنّها تتقوّم بشخصين وجعل ولايتها لهما دون شخص واحد ، فيكون تخصيصاً للقاعدة وتقييداً للإطلاق المقامي .

فالميزان النوعي في كون المعاملة تحت سلطة شخص واحد كونُها لا تمسّ أكثر من شأن واحد ، والميزان النوعي في كونها تحت سلطة شخصين أو أكثر كونُها تمسّ شأنين أو أكثر من ذلك . وهذه القاعدة جارية عقلائيّاً في أيّ كلّ مورد .

ومن هنا : حيث جعلنا الميزان النوعي في جعل المعاملة تحت سلطان شخص واحد كونها تمسّ شأناً واحداً ، وقع الإشكال في جملة من المعاملات التي تعتبر عندهم من العقود رغم أنّها تمسّ شأناً واحداً ، وذلك من قبيل الهبة ؛ فإنّها تمسّ شأن الواهب فقط ، وأمّا المتّهب فليست الهبة تصرّفاً يمسّ شأناً من شؤونه ، فينبغي أن تكون إيقاعاً ، والحال أنّهم جعلوها من العقود .

وكذلك المضاربة والمزارعة والمساقاة ؛ فإنّها تمسّ شأن المالك فقط ، ولا تقتضي تملّك المالك عملَ العامل كالإجارة كي يقال : إنّها تمسّ شأن العامل

أيضاً ، فكان من المفروض أن تعدّ هذه المعاملات من الإيقاعات ، مع أنّهم عدّوها من جملة العقود .

إلّا أنّ هذا الإشكال غير صحيح ؛ وذلك : أمّا بالنسبة للمضاربة والمزارعة والمساقاة ، فقد بيّنّا حقيقتها سابقاً ؛ فإنّ حقيقتها عبارة عن تعيين ما يكون العمل مضموناً به .

وتوضيحه : إنّ عمل الغير للإنسان إذا كان باستدعاء منه فهو مضمون عليه بأُجرة المثل . فلو فرض أنّ زيداً قال لعمرو : « احمل متاعي هذا » ؛ فإنّ العمل يكون مضموناً عليه بأُجرة المثل ، فإذا أراد الخروج عن هذه القاعدة فلا بدّ له من أن يستأجر العامل ، فإذا استأجره فسوف يكون عمله مملوكاً له ، فلا تلزمه أُجرة المثل ، بل تلزمه الأُجرة التي بها استأجر العامل ، سواء كانت أقلّ من أُجرة المثل أم أكثر .

إذن : فمع عدم اتّفاق العامل والمالك يكون العمل مضموناً على المالك بأُجرة المثل ، وليس هذا الضمان مجعولاً معامليّاً بل هو ضمان الغرامة ، وحيث إنّ الضمان إنّما شرّع هنا من أجل منفعة العامل ، فيصحّ اتّفاقهما على تحديد ما به الضمان من دون إجارة ، وذلك بأن يأمره المالك بالعمل ويبيّن له أنّه مستعدّ لأن يضمن عمله بهذا المقدار من المال لا أكثر منه ، فهذا صحيح ولا يكون معاملة ، بل هو استدعاءٌ من العامل وتحديدٌ لما به الضمان ، فبدلاً من أن تلزمه أُجرة المثل عيّن له مقداراً من المال من دون إجارة ومعاملة ، فيكون قد حدّد ضمانه .

ومن هنا قلنا : إنّ الجعالة ليست معاملة ، بل هي استدعاء من المجعول له العامل وتحديد لما به الضمان ، أي تعيين للمقدار الذي يستعدّ المالك ضمانه ولا يكون ضامناً بأكثر منه ، وإنّما يعيّنه لكي لا تلازمه أُجرة المثل بعد ذلك .

ونفس النكتة موجودة في المضاربة والمزارعة والمساقاة ؛ فإنّ العامل لو عمل من دون تعيين ما به الضمان من قبل المالك فله أُجرة المثل .

وأمّا لو اتّفقا على شيء به الضمان، فمرجعه إلى ما قلناه من الضابط الكلّي؛ حيث إنّها تصرّفات تمسّ شأنين: شأن المالك وشأن العامل، فيلزم أن تكون من جملة العقود لا الإيقاعات، فيندفع الإشكال.

فكون هذه التصرّفات عقوداً لا إشكال فيه؛ فإنّ ذلك ما يقتضيه الميزان النوعي الذي ذكرناه؛ فإنّها تمسّ شأنين؛ لأنّ مرجعها إلى تعيين ما به الضمان كما قلنا، وهذا يمسّ شأن العامل كما يمسّ شأن المالك.

وأمّا الهبة، فهي تصرّف في شأن الواهب: فإن كان الارتكاز العقلائي يقتضي أن تكون زيادة المال تصرّفاً في شؤون الشخص، فتكون الهبة عقداً من العقود؛ لأنّها حينئذٍ تمسّ شأنين: شأن الواهب؛ لأنّه مالك للمال، وشأن المتّهب؛ لأنّ المفروض أنّ ازدياد مال الإنسان تصرّف يمسّ شأنه، فزيادة هذا المال الموهوب على أموال المتّهب يمسّ شأنه، فتكون عقداً.

وإن لم يكن الارتكاز العقلائي مقتضياً لأن تكون زيادة مال على أموال الانسان تصرّفاً يمسّ شأنه، فتكون الهبة إيقاعاً لا عقداً؛ لأنّها حينئذٍ تمسّ شأن الواهب فقط.

٣ـ وأمّا الخصوصيّة الثالثة: فهي التي بها تكون المعاملة منوطة برضا الغير دون أن يكون طرفاً للعقد، بأن يكون دخل الغير في المعاملة بنحو تتوقّف المعاملة على رضاه فقط، من دون أن يكون دخله بنحو تتوقّف على إنشائه.

ولا بدّ من معرفة الضابط في هذا النحو من الدخل الذي هو في قبال النحو الأوّل من الدخل؛ فإنّ النحو الأوّل من الدخل عبارة عن الدخل الإنشائي، كدخل المتعاقدين في المعاملة؛ فإنّها تتوقّف على إنشائهما. وهذا النحو من الدخل عبارة عن الدخل الإذني؛ فإنّ المعاملة تتوقّف على إذنه لا على إنشائه، فلنلاحظ ما هو الضابط لهذا النحو من الدخل؟

قبل ذلك لا بدّ من التمييز بين ما نقصده بالإذن هنا وبين ما يعتبر من الإذن في باب التوكيل ونحوه؛ فإنّ الإذن المعتبر هناك ليس إلّا عبارة أُخرى عن الدخل الإنشائي؛ فإنّ من يوكّل الوكيل يأذن في إيجاد المعاملة، فدخل الموكّل في المعاملة دخل إنشائي، غاية الأمر أنّه بتوسّط الوكيل المأذون، فإنشاء الوكيل في الواقع هو إنشاء موكّله ومعاملته هي معاملته، فإذنه إذن إنشائي وضعي؛ فإنّ إذنه يفيد صحّة المعاملة وإنشائها، وذلك بخلاف الإذن المقصود هنا؛ فإنّ المعتبر منه هنا ما يكون من قبيل الإذن التكليفي، بمعنى أنّه يأذن الغير في المعاملة بحيث لا تنفذ المعاملة بدونه، فهو مبيح للمعاملة.

فالإذن يفيد حكماً تكليفيّاً ـ وهو الإباحة ـ ولا يفيد إنشاءً، كما في إذن المرتهن ببيع العين المرهونة من قبل الراهن؛ فإنّ هذا الإذن معتبر في المعاملة ـ بمعنى أنّه مبيح لها ـ ولا يفيد إنشاءً؛ لأنّ المرتهن ليس بمالك للعين المرهونة.

ولنعد الآن إلى السؤال الأوّل: ما هو الضابط لاعتبار إذن الغير في المعاملة وتوقّفها على رضاه؟

الجواب: إنّ الضابط أحد أمرين:

١ ـ **الضابط الأوّل: الضابط النوعي**: وهو ما إذا كانت المعاملة تصرّفاً في مال شخص، وكان الأمر بحيث لو نفذت المعاملة لتلفت العين على شخص ثالث ولو كان من باب انتفاء الموضوع، فحيث إنّ المعاملة تكون إتلافاً لحقّ الغير فيحتاج إلى إذنه.

ومثاله: حقّ الرهانة الثابت للمرتهن؛ فإنّ الراهن إذا أراد بيع العين المرهونة، فالبيع تصرّف فيها وليست ملكاً للمرتهن، فليس له دخل إنشائي في البيع؛ لأنّه ليس مالكاً لها، فالدخل الإنشائي للمرتهن لا ملاك له، لكن حيث إنّ البيع متلفٌ لحقّ الرهانة الثابت للمرتهن بالرهن، فيتوقّف نفوذه على إذنه؛ فللمرتهن الدخل الإذني في البيع لا الإنشائي.

وملاك هذا النحو من الدخل هو أنّ البيع متلف لحقّه مع أنّه ليس تصرّفاً في ملكه، وهذا بناءً على المعروف من أنّ حقّ الرهانة يتعلّق بالعين المرهونة بما هي مملوكة للراهن، لا بما هي عين فقط؛ بمعنى أنّه يعتبر أن يكون مالكها الراهن بحيث إذا انتقلت إلى غيره يبطل الرهن، لا أنّ الحقّ ثابت على العين بما هي عين بحيث إذا انتقلت إلى غير الراهن يبقى الحقّ أيضاً على حاله؛ فإنّه بناءً على أنّ حقّ الرهانة ثابت على العين المرهونة بوصفها مملوكة للراهن يكون بيعها متلفاً لحقّ الرهانة الثابت للمرتهن؛ فإنّ العين وإن كانت باقية بعد البيع أيضاً، لكنّ وصفها قد تغيّر؛ إذ لم تعد مملوكة للراهن.

نعم، لو فرضنا ـ بعيداً ـ أنّ حقّ الرهانة كحقّ الجناية ثابت على العين بما هي عين؛ فكما أنّ العبد لو جنى فيتعلّق حقّ الجناية برقبته من دون وصفها بكونها مملوكة لشخص، فحتّى لو انتقلت إلى غير مولاها فالحقّ باقٍ عليها، فكذلك حقّ الرهانة ثابت للمرتهن حتّى مع تغيّر مالك العين المرهونة. فحينئذٍ: لا يحتاج بيعها إلى إذن المرتهن؛ لأنّ البيع لا يكون متلفاً لحقّه؛ فإنّ الحقّ يبقى بعده أيضاً.

إلّا أنّ المشهور خلاف ذلك، وأنّ حقّ الرهانة يتعلّق بالعين بما هي مملوكة للراهن؛ فبيعها متلف لحقّ المرتهن، فيحتاج إلى إذنه؛ لأنّ الحقّ متقوّم بها بوصفها مملوكة للراهن[1].

٢ ـ **الضابط الثاني: الضابط الشخصي**: وهو فيما إذا قام دليل تعبّدي على اشتراط إذن الغير في المعاملة، كما هو الحال في تزوّج زوجة على عمّتها

---

(١) منع المشهور بيع العين المرهونة، وخالف السيّد الخوئي ﷺ، الذي قوّى جوازه؛ باعتبار أنّ حقّ المرتهن ينتقل بانتقال العين من ملك الراهن إلى ملك المشتري، فهو يتعلّق بالعين بما هي عين، فراجع: مصباح الفقاهة ٥: ٢٣٨؛ المستند في شرح العروة الوثقى (كتاب الصلاة) ١٣: ١٠.

أو خالتها؛ فقد دلّ الدليل على اشتراط إذن العمّة والخالة في تزوّج بنت أخيها أو بنت أُختها عليها[1]، مع أنّه ليس إتلافاً لحقّها كما هو واضح.

إذن: عرفنا الميزان النوعي لكون المعاملة تحت سلطان شخصين أو أكثر، وبه تكون المعاملة عقداً. وعرفنا الميزان النوعي لكون المعاملة تحت سلطان شخص واحد، وبه تكون المعاملة إيقاعاً. وعرفنا الميزان النوعي لإناطة المعاملة برضا الغير وإذنه، وبه يتوقّف نفوذ المعاملة ـ عقداً أو إيقاعاً ـ على إذنه.

التحقيق في إيقاعيّة الحوالة وعقديّتها:

فلنأتِ إلى الحوالة على ضوء الموازين والخصوصيّات المزبورة، لنرى هل هي إيقاع أم عقد؟ وعلى كلا التقديرين: هل هي متوقّفة على رضا غير المتعاقدين أو رضا غير مَن أنشأ الإيقاع، أم ليست كذلك؟

لا بدّ من أن نحقّق هذا على ضوء الأنحاء الأربعة سابقة الذكر، فلا بدّ من استعراضها والبحث عنها واحداً تلو الآخر:

١ـ **فأمّا النحو الأوّل:** وهو أن تكون الحوالة وفاءً واستيفاءً: فإمّا أن تكون حوالة على مدين وإمّا على بريء:

أـ فإن كانت الحوالة على مدين، فلا إشكال في أنّ الحوالة حينئذٍ من الإيقاعات ـ كما رجّحه السيّد ﷺ في (العروة)[2] ـ وليست عقداً مركّباً من إيجاب وقبول، فضلاً عن أن يكون مركّباً من إيجاب وقبولين.

وبتعبير آخر: يكون الاحتمال الثالث من الاحتمالات الثلاثة المزبورة في عقد الحوالة هو السائد؛ وذلك لأنّه إذا كانت الحوالة على مدين وفرضنا أنّ

---

(١) أنظر: وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٧، الباب ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الحديث ١.

(٢) العروة الوثقى ٥: ٤٥٣.

الحوالة وفاء، فالمحيل يوفي دينه الثابت عليه للمحتال بإحالته على المحال عليه ـ الذي هو مدين للمحيل ـ، وذلك بإيقاع من قبله فقط، ولا موجب للدخل الإنشائي من قبل المحتال والمحال عليه في ذلك.

نعم، للمحتال دخله الإذني في المعاملة، بمعنى أنّ الحوالة تتوقّف على إذن المحتال في المقام؛ وذلك لما ألمحنا إليه سابقاً من أنّ للدائن (المحتال) حقّاً على المحيل (المدين)، وهو عبارة عن وجوب إيصال المحتال إلى الواقع، وهو المال الخارجي. ومن المعلوم أنّ الحوالة لا توصله إلى المال الخارجي، بل هي تطبيق للمال الذمّي الثابت في ذمّة المحيل (المدين) على مال ذمّي آخر ثابت في ذمّة المحال عليه لا على مال خارجي، وهذا التطبيق مفوّت لحقّ المحتال (الدائن)، وهو حقّ الإيصال، فلا بدّ من إذنه في الحوالة، وذلك تطبيقاً للميزان النوعي السابق في إناطة المعاملة برضا الغير.

إذن: للمحتال دخلٌ إذنيٌّ في الحوالة على مدين، وليس له دخلٌ إنشائيٌّ.

وأمّا المحال عليه، فلا دخل له لا إنشاءً ولا إذناً: أمّا إنشاءً؛ فلأنّ الحوالة ليست تصرّفاً في ماله، وأمّا إذناً؛ فلأنّ الحوالة ليست مفوّتة لحقّه.

فتلخّص: أنّ الحوالة على مدين: إذا فسّرناها بالوفاء وطبّقناها عليه فإنّها تفتقر إلى إيقاع من قبل المحيل فقط وإذن من قبل المحتال. وأمّا المحال عليه، فلا يعتبر ـ أصلاً ـ إذنه ولا إنشاؤه.

ب ـ وإن كانت الحوالة على بريء وفسّرناها بالوفاء، فهذا وفاء بالمال الذمّي المملوك للغير؛ فهو إيقاع يمارسه الغير، أي المحال عليه لا المحيل؛ فإنّ المحال عليه هو الذي يملّك المحتال ماله الذي هو تحت سلطانه، ولا يعتبر دخل المحيل فيه لا إنشاءً ولا إذناً: أمّا إنشاءً؛ فلأنّ الحوالة حينئذٍ تصرّف في مال المحال عليه، لا في مال المحيل. وأمّا إذناً؛ فلأنّ الحوالة لا تفوّت على

المحيل حقّاً كي يعتبر إذنه.

نعم، لو كان المحيل قد استدعى من المحال عليه البريء أن يوفي دينه الثابت في ذمّته للمحتال يصبح ضامناً، فيكون دخل المحيل معتبراً في الحوالة، وهذا موضوع آخر لا يرتبط بما نحن بصدده.

إذن: لا يعتبر في الحوالة على بريء ـ إن فسّرناها بالوفاء ـ دخل المحيل، لا إنشائه ولا إذنه، بل هي إيقاع من قبل المحال عليه فقط. وأمّا المحتال، فيعتبر إذنه؛ وذلك لما أشرنا إليه آنفاً من أنّ للمحتال (الدائن) حقّاً في أن يوصله المحيل (المدين) إلى المال الخارجي؛ وحيث إنّ الحوالة إيصال إلى مال ذمّي آخر، فهي مفوّتة لحقّه، فلا بدّ من إذنه.

فتلخّص: أنّ الحوالة ـ بناءً على كونها وفاءً ـ عبارة عن إيقاع إنشائي من قبل المحيل فقط إن كانت الحوالة على مدين، وإيقاع إنشائي من المحال عليه فقط إن كانت الحوالة على بريء، وفي كلتا الصورتين تتوقّف على إذن المحتال.

٢ ـ وأمّا النحو الثاني: وهو أن تكون الحوالة تنازلاً غير مجّانيّ، أي التنازل إلى بدل:

أ ـ فإن خرّجنا التنازل على أحد التقريبين السابقين ـ وهما: الجعالة والاستدعاء الموجب للضمان ـ، فيظهر حينئذٍ أنّ الحوالة ليست إيقاعاً كاملاً ولا عقداً كاملاً، بل هي مجموع معاملتين: الإبراء والجعالة، أو الإبراء والاستدعاء:

فإن كانت مركّبة من الإبراء والجعالة، فهي معاملة مجتمعة من إيقاع وعقد بناءً على أنّ الجعالة عقد، أو من إيقاعين بناءً على أنّها إيقاع.

وإن كانت مركّبة من الإبراء والاستدعاء، فهي مجتمعة من إيقاعين.

ب ـ وأمّا إذا لم نخرّج التنازل على أحد التقريبين السابقين، وفرضنا أنّ

هناك احتمالاً آخر للتنازل، وهو أن يكون تنازلاً عن الدَّين عن طريق المعاوضة، بحيث يكون أحد العوضين فيها نفس سقوط الدَّين، والعوض الآخر هو المال الموجود في ذمّة المحال عليه، فحينئذٍ تكون الحوالة عقداً؛ لأنّها تمسّ شأنين: شأن المحيل وشأن المحتال.

وتختلف هذه المعاوضة عن المعاوضة في النحو الثالث؛ فهناك ينتقل الدَّين إلى مَن هو عليه، وهنا يسقط الدَّين عنه.

٣ـ **وأمّا النحو الثالث**: وهو أن تكون الحوالة عبارة عن تغيير الدائن، فيظهر حاله ممّا ذكرناه في النحو الثاني؛ فإنّ الحوالة إمّا أن تكون على مدين وإمّا على بريء:

أ ـ فإن كانت على مدين، فهي مبادلة مال بمال؛ فإنّ المال الثابت للمحيل في ذمّة المحال عليه بودل بالمال الثابت للمحتال في ذمّة المحيل، فهي معاوضة إنشائيّة، والأداة الإنشائيّة لها هي العقد، ولكلّ من المحيل والمحتال دخل إنشائي فيها، سواءٌ أكان الأوّل هو البائع والثاني هو المشتري أم بالعكس.

وأمّا المحال عليه، فلا دخل له أصلاً في المعاوضة، لا بنحو الإنشاء ولا بنحو الإذن: فأمّا الأوّل؛ فلأنّه لم يقع تصرّف في ماله وفي شأن من شؤونه كي يكون له دخل إنشائي فيه. وأمّا الثاني؛ فلأنّ المعاوضة لا توجب تلف حقّ على المحال عليه كي يكون له دخل إذني فيها.

ب ـ وإن كانت الحوالة على بريء، فقد خرّجناها سابقاً على أحد تقريبين:

التقريب الأوّل: البناء على أنّ المعاوضة لا يشترط فيها دخول كلّ من العوضين في ملك من خرج منه العوض الآخر؛ فحينئذٍ يقال: إنّ أحد العوضين هنا هو المال الثابت في ذمّة المحيل للمحتال، والعوض الآخر هو مال المحال

عليه، وقد خرج العوض الأوّل من ملك المحتال ودخل في ملك المحيل، والعوض الثاني خرج من ملك المحال عليه ودخل في ملك المحتال، فتكون الحوالة عقداً ؛ لأنّها متقوّمة بدخل إنشائي من كلّ من المحتال والمحال عليه.

أمّا المحتال ؛ فلأنّه هو الذي خرج من ملكه العوض الأوّل ودخل في ملكه العوض الثاني.

وأمّا المحال عليه ؛ فلأنّه هو الذي قد خرج من ملكه العوض الثاني، وإن كان لم يدخل في ملكه العوض الأوّل، بل دخل في ملك المحيل.

ويبقى الكلام في أنّه : هل لا بدّ من دخل إنشائي من قبل المحيل في هذه المعاوضة باعتبار أنّه هو الذي يدخل في ملكه العوض الأوّل، ودخوله في ملكه مساوق لسقوط الدَّين عنه ؟ أم لا يعتبر دخله الإنشائي في المعاوضة، باعتبار أنّه لم يخرج من ملكه أيّ من العوضين ؟

الصحيح : أنّ ذلك ملحق بباب تمليك الدَّين على مَن هو عليه :

فإن قلنا : إنّ تمليك الدَّين على مَن هو عليه هبة وعقد، ففي المقام أيضاً لا بدّ من دخل إنشائي من قبل المحيل.

وإن قلنا هناك : إنّه إبراء وإيقاع ولا يحتاج إلى قبول مَن عليه الدَّين، ففي المقام أيضاً ينتفي دخله الإنشائي.

وحيث إنّ التوسّع في هذا المجال يسوقنا إلى البحث عن النكات الأساسيّة لإلحاق الهبة بالإبراء، فلنتركه إلى محلّه.

التقريب الثاني : البناء على إعارة المحال عليه ذمّته للمحيل، بحيث يملك المحيل الانتفاع بها ويشغلها بما شاء، فحينئذٍ تكون الحوالة مسبوقة بالعارية دائماً، وتكون العارية بين المحيل (المستعير) والمحال عليه (المعير)، وتكون الحوالة بين المحيل والمحتال، فكما لا يكون للمحتال دخل إنشائي في العارية

فكذلك لا يكون للمحال عليه دخل إنشائي في الحوالة؛ لأنّها تقع بين المحيل والمحتال.

فعلى هذا التقريب تكون الحوالة أيضاً عقداً؛ لأنّها تمسّ شأنين: شأن المحيل وشأن المحتال. وأمّا المحال عليه، فله دخل إنشائي في العارية التي تمهّد الطريق للحوالة وتكون مقدّمة لها.

٤ ـ **وأمّا النحو الرابع:** وهو أن تكون الحوالة عبارة عن تغيير المدين: فإمّا أن تكون حوالة على بريء وإمّا على مدين:

أ ـ فإذا كانت الحوالة على بريء، فهي عقد؛ لأنّها تمسّ شأنين: شأن المحتال وشأن المحال عليه:

أمّا الأوّل؛ فلأنّه هو الذي يحدث الانتقال في ماله من وعاء إلى وعاء آخر، أي من ذمّة زيد إلى ذمّة خالد؛ فهو تصرّف في ماله، فلا بدّ من دخله الإنشائي في المعاوضة.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه هو الذي تشتغل ذمّته عند الحوالة للمحتال، وحيث إنّ ذمّته ملك له فإشغالها لعمرو (المحتال) تصرّف في ملك المحال عليه، فلا بدّ من دخله الإنشائي أيضاً. وأمّا المحيل فهو أجنبيّ؛ لأنّ المعاوضة لا توجب التصرّف في ماله، بل توجب التصرّف في ما عليه من الدَّين، وهذا لا يسبّب دخله الإنشائي في الحوالة.

ب ـ وأمّا إذا كانت الحوالة على مدين، فقد يقال: إنّها تصرّف قائم بين المحتال والمحال عليه من دون دخل للمحيل في ذلك. وقد يقال: إنّها تصرّف قائم بين المحيل والمحتال من دون دخل للمحال عليه في ذلك. وقد يقال: إنّها تصرّف قائم بين المحيل والمحتال والمحال عليه، وذلك بحسب التصوّرات الفنّيّة للموقف.

وتوضيحه: لو أحال زيد دائنه عمرواً على خالد ـ الذي هو مدين للمحيل ـ فالذي يحدث هو أنّ الدَّين الثابت لعمرو على زيد قد انتقل من ذمّته إلى ذمّة خالد، وأصبح عمرو يملك الدَّين في ذمّة المدين الجديد. ففي هذا المورد تكون الحوالة تصرّفاً في شأن المحتال والمحال عليه:

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الدَّين الذي كان ثابتاً لعمرو على زيد قد انتقل من ذمّة إلى أُخرى، وهذا تصرّف فيه، فلا بدّ من دخل إنشائي من قبل المحتال في ذلك؛ لأنّه ملكه.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ ذمّة المحال عليه قد اشتغلت بدين جديد للمحتال، فهو تصرّف في ذمّة خالد التي هي تحت سلطان نفسه. ومجرّد كونه مديناً للمحيل لا يبرّر للمحيل أن يجعله مديناً لشخص آخر كيفما شاء وفي أيّ جزء من ذمّة المدين. إذن: فهو تصرّف في شأن المحال عليه أيضاً، فلا بدّ من دخله الإنشائي. وأمّا المحيل فلا دخل له أصلاً؛ لأنّه ليس تصرّفاً في ملكه.

وبتعبير أوضح: إنّ في المقام مالين: المال الذي يملكه زيد في ذمّة خالد، والمال الذي يملكه عمرو في ذمّة زيد:

أمّا الأوّل: فلا تمسّه الحوالة بناءً على النحو الرابع؛ لأنّ تغيير المدين لا يوجب تغيّر الدَّين الثابت للمحيل على المحال عليه، بل هو محفوظ.

وأمّا الثاني: فهو الذي تمسّه الحوالة؛ باعتبار أنّها تمسّ شأنين: شأن المحتال؛ لأنّه ماله، وشأن المحال عليه؛ لأنّه الذي اشتغلت ذمّته به، فلا بدّ من دخلهما معاً دون المحيل؛ لأنّه ليس تصرّفاً في ملكه.

نعم، لو فرضنا أنّ المحيل استدعى من المحال عليه هذا التصرّف، فيضمن للمحال عليه، وحينئذٍ: لا بدّ من دخله الإنشائي. وقد يؤدّي هذا الاستدعاء إلى سقوط الدَّين الثابت على المحال عليه للمحيل بالتهاتر بين الدَّينين كما سبق، إلّا

أنّ الاستدعاء مسألة أخرى لا تمتّ إلى موضع البحث بصلة.

أمّا القول الأوّل، فيتحقّق صدقه على التقريب المزبور، وأنّ الحوالة على مدين ـ بناءً على أنّها تغيير للمدين ـ تصرّفٌ قائم بين المحتال والمحال عليه فقط.

وأمّا القول الثاني، وهو أنّ الحوالة هنا تصرّف بين المحيل والمحتال دون المحال عليه، فهو مبنيّ على أن نفترض أنّ الدائن كما يملك المال في ذمّة مدينه، فكذلك يملك من ذمّة المدين ذاك المقدار الذي يستوعبه المال، فهو مالك للمال وللذمّة، لا بكاملها بل لجزءٍ منها، وهو الجزء الذي انحفظ فيه المال، فتكون الحوالة حينئذٍ ـ بناءً على النحو الرابع ـ تصرّفاً في شأن المحيل والمحتال دون المحال عليه:

أمّا المحيل؛ فلأنّه دائن ويملك جزءاً من ذمّة مدينه (المحال عليه) كما مرّ، فله التصرّف فيه بإشغاله بما يريد، بشرط أنّ لا يتعدّى الجزء المملوك له إلى سائر أجزاء ذمّة المدين (المحال عليه).

وأمّا المحتال؛ فلأنّه هو الذي يملك المال في ذمّة المحيل، فإذا أراد المحيل نقله من ذمّة نفسه إلى ذمّة أخرى فهو يتضمّن تصرّفاً في ملك المحتال، فلا بدّ من دخله الإنشائي.

وأمّا المحال عليه، فلا دخل له؛ وذلك لأنّه ليس تصرّفاً في ملكه وفي شأن من شؤونه.

والفرق بين هذا التقريب ـ الذي يحقّق صدق القول الثاني وأنّ الحوالة هنا تصرّف بين المحيل والمحتال دون المحال عليه ـ وبين التقريب الأوّل ـ الذي حقّق صدق القول الأوّل وأنّها تصرّف بين المحتال والمحال عليه دون المحيل ـ: أنّ التقريب الأوّل مبنيّ على أنّ الدَّين الذي ينقل من ذمّة المحيل إلى ذمّة المحال عليه لا يُنقل إلى نفس الجزء من الذمّة الذي كان يملكه المحيل، بل

نُقل إلى جزء آخر من ذمّة المحال عليه، وحيث إنّ الجزء الآخر كان تحت سلطان المحال عليه نفسه فكان لا بدّ من دخله الإنشائي.

وأمّا هنا: فحيث فرضنا أنّ الدَّين ينتقل إلى نفس الجزء من الذمّة الذي كان يملكه المحيل دون الأجزاء الأُخرى فكان لا بدّ من دخل المحيل فيه؛ لأنّه تصرّف في ملكه ـ وهو الجزء من ذمّة المحال عليه ـ ولا دخل للمحال عليه فيه؛ لأنّه ليس تصرّفاً في ملكه وفي شأن من شؤونه.

وأمّا القول الثالث: وهو أنّ الحوالة ـ بناءً على أنّها تغيير للمدين ـ تصرّف قائم بين المحيل والمحتال والمحال عليه ولكلٍّ من هؤلاء الدخل الإنشائي فيه، فهو مبنيّ على نسف المبنى الذي تدخّل في التقريب السابق وعدم تبنّي الرأي القائل بأنّ الدائن يملك جزءاً من ذمّة مدينه. فإذا لم نتبنَّ هذا القول، فمعناه أنّ ذمّة المحال عليه بكاملها مملوكة لنفسه، وهي بجميعها تحت سلطان نفسه، ولا يملك الدائن أيّ جزءٍ منها. وحيث إنّ الحوالة تتضمّن التصرّف في ذمّة المحال عليه فهي تصرّف يمسّ شأنه، فلا بدّ من دخله الإنشائي، كما أنّ للمحتال الدخل الإنشائي؛ لأنّها تصرّف في ماله الذي يملكه في ذمّة المحيل، وللمحيل أيضاً الدخل الإنشائي؛ لأنّها تصرّف في ماله الذي يملكه في ذمّة خالد (المحال عليه).

هذا هو غاية ما يمكن من توضيح التقريبات الثلاثة.

وحينئذٍ: فلا إشكال في بطلان التقريب الأوّل؛ لأنّه مبنيّ على أنّ للدائن الحقّ في أن يشغل سائر الأجزاء من ذمّة المدين غير الجزء الذي يملكه. وهذا غير صحيح؛ فإنّ الحوالة لا توجب إشغال ذمّة المحال عليه بكاملها، بل إنّ الدَّين الثابت للمحتال على المحيل ينتقل إلى نفس الجزء من الذمّة الذي يملكه المحيل على المحال عليه.

والبرهان عليه : أنّهم اتّفقوا على براءة ذمّة المحال عليه[١] بمجرّد الحوالة قبل الأداء[٢]، وهذا دليل على أنّ المال المنقول من ذمّة المحيل إلى ذمّة المحال عليه إنّما انتقل إلى نفس الجزء من الذمّة الذي كان ظرفاً ووعاءً مملوكاً للمحيل، ويعني هذا أنّ دين المحيل على المحال عليه قد سقط وحلّ محلّه دين في ذمّة المحال عليه للمحتال، بينما لو كان الأمر كما يقوله التقريب الأوّل وأنّ الدَّين الثابت للمحتال على المحيل ينتقل إلى جزء آخر من ذمّة المحال عليه غير الجزء المملوك للمحيل، لما كان يبرأ المحال عليه بمجرّد الحوالة، بل غايته ضمان المحيل لو كان هو المستدعي، والضمان فرع الأداء وفي طوله، والحال أنّهم اتّفقوا على براءة ذمّة المحال عليه قبل الأداء.

إذن : فالتقريب الأوّل واضح البطلان.

فيدور الأمر بين التقريب الثاني والثالث، وحيث إنّا بيّنّا ارتكازيّة كون الدائن مالكاً للوعاء والذمّة أيضاً كما هو مالك للمال المظروف، فالصحيح هو التقريب الثاني؛ لأنّه هو الذي يحقّق هذه الارتكازيّة دون الثالث؛ لأنّه ينسفها.

وبذلك انتهى الحديث عن عقد الحوالة وتبيّن ما هي حدودها[٣].

---

(١) المنظور إليه هنا هو براءة ذمّة المحال عليه من المحيل، لا المحيل من المحال.

(٢) راجع مثلاً : العروة الوثقى ٥ : ٤٦٩ ـ ٤٧٠، حيث منع التفريق بين براءة ذمّة المحيل تجاه المحال بالحوالة وبين براءة ذمّة المحال عليه تجاه المحيل.

(٣) انتهى البحث الأوّل من الفصل الثاني، ولم تسنح الفرصة أمام الشهيد الصدر ﵀ لبحث تمام ما وعد ببحثه؛ وذلك بسبب انتهاء العطلة الرمضانيّة. وفي تقريرات سماحة السيّد عبد الهادي الشاهرودي (حفظه الله) : «وبما أنّ هذا المقدار يكفي لإعطاء الضابط الكلّي في فقه الحوالة، بل هو أيضاً مفتاحٌ لفقه المعاملات، فإنّنا نكتفي بهذا المقدار من البحث في هذا الشهر المبارك، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين».

محاضرات تأسيسيّة

٤

التخريجات الفقهيّة للمعاملات البنكيّة

(رمضان المبارك /١٣٨٩هـ)

التخريجات الفقهيّة للمعاملات البنكيّة

مقدّمة :

يقع الكلام حول المعاملة القرضيّة المتعارفة في البنوك ، وهي تارةً تكون بإيداع المال في البنك مع أخذ الربح ، وأخرى بالاستقراض منه مع إعطاء الربح ، والربح في الثاني أكبر عادةً منه في الأوّل ، ومقدار التفاوت هو الذي يشكّل منفعة البنك .

والكلام يقع في أنّه : هل يمكن إخراج هذه المعاملة عن العنوان المحرّم ، وهو القرض الربوي ، وإدخالها في عنوان [غير] محرّم أم لا ؟

ولأجل ذلك فنحن بحاجةٍ هنا إلى تمهيد أبحاث ثلاثة مقدّمةً لتنقيح المقصود في المقام ، وهي :

١ ـ حقيقة القرض .

٢ ـ حقيقة الربا في القرض .

٣ ـ الواقع الخارجي للمعاملات البنكيّة .

الفصل الأوّل
المباحث التمهيديّة

-١-
حقيقة القرض وتعريفاته في الفقه الإسلامي

أمّا البحث الأوّل ـ وهو الكلام في حقيقة القرض ـ فهو أمرٌ لم يتنقّح الحديث عنه في كلمات الأصحاب، إلّا أنّ الشيخ الأعظم ﵀ ذكر عبارةً وهو في مقام حقيقة القرض في باب البيع (الذي عرّفوه بأنّه: مبادلة مال بعوض)؛ حيث قال ـ بمناسبة الحديث عمّا أورد على هذا التعريف بالنقض بالقرض ـ: إنّ القرض تمليكٌ بضمان[1].

وعلى أيّة حال، ففي تعريف القرض ـ الذي هو بحسب الحقيقة معاملةٌ عقلائيّة أُمضيت شرعاً ـ تعريفات أربعة:

١ ـ التعريف الأوّل: مبادلة مال بعوض:

إنّ القرض أيضاً مبادلة مال بعوض، وهذا هو مبنى من جعل القرض نقضاً على تعريف البيع بكونه مبادلةَ مالٍ بعوض. طبعاً: ليست كلّ مبادلة مال بعوض قرضاً، وإنّما هو قسمٌ خاصّ من مبادلة المال بعوض؛ حيث يؤخذ فيه شرطان:

---

(١) كتاب المكاسب ٣: ١٥. وانظر: حاشية كتاب المكاسب (الإيرواني) ١: ٧٤؛ حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ١: ٧٢.

١ـ أن يكون العوض ذمّياً لا عيناً خارجيّةً.

٢ـ أن يكون العوض من سنخ باب ضمان الغرامة[١]، لا من سنخ باب ضمان المعاوضات التي يُلحظ فيها جهات خارجيّة أيضاً دخيلة في غرض المتعاملين إضافةً إلى القيمة الأصليّة للعين.

ومع فقدان أحد الشرطين لا تعدّ [المبادلة] ـ بحسب الارتكاز العقلائي ـ قرضاً.

وقد أورد الشيخ الأعظم ﷺ على هذا التعريف إشكالاً، حاصله: لو كان القرض مبادلة مالٍ بعوض [لدخل] فيه ربا المعاوضة، والحال أنّه لا يدخل فيه[٢]. وقد كان مقصوده ﷺ أنّ المرتكز في ذهن الأصحاب من معنى القرض ليس هذا المعنى؛ فإنّهم لم يتعرّضوا فيه لربا المعاوضة ولم يحتملوه فيه، في حين أنّهم بحثوا في جواز الربا وعدمه في مطلق المعاوضة غير البيع، ومنهم من قال بحرمته أو احتملها.

وقد ذكر السيّد الأستاذ (مدّ ظله)[٣] في مقام تفسير كلام الشيخ الأعظم ﷺ، على ما في تقريرات بحثه: أنّه في باب ربا المعاوضة تلحظ الزيادة الكمّيّة لا الزيادة في القيمة: فلو أبدل فضّةً بفضّةٍ أكثر، كان ذلك رباً غير جائز ولو فُرض تساوي العوضين في القيمة، وهذا لا يأتي في باب القرض: فلو أبدل في باب القرض الريال العراقي ـ الذي يساوي أربعة دراهم ـ بأربعة دراهم لم يكن ذلك رباً، وإن كانت الفضّة في الدراهم الأربعة أكثر منها في الريال.

---

(١) أنظر حول هذه الخصوصيّة: حاشية كتاب المكاسب (الآخوند الخراساني): ٧.

(٢) كتاب المكاسب ٣: ١٥.

(٣) مصباح الفقاهة ٢: ٦٩.

لكن يرد على ما ذكره السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه) أنّه : ما هو المقصود من مبادلة الريال بأربعة دراهم في باب القرض ؟

أ ـ فإن قصد بذلك أنّ تعيين البدل أُخذ في نفس المعاملة القرضيّة، ففرض في نفس إنشاء القرض كون البدل أربعة دراهم، فهذا ليس قرضاً حتّى عند من أدخل القرض في باب مبادلة المال بعوض ؛ لفقدان الشرط الثاني، وإنّما هو بيع، ويكون ربويّاً محرّماً حتماً.

ب ـ وإن قصد بذلك أنّه أُعطي ـ في مقام الوفاء ـ أربعة دراهم بدلاً عن إعطاء الريال دون أخذ ذلك في إنشاء المعاملة القرضيّة، فالقرض إذاً لم يدخل فيه رباً بأيّ وجهٍ من الوجوه.

نعم، يبقى الكلام في هذا الوفاء :

فإن بنينا على أنّ الوفاء ليس إلّا تطبيقاً لما في الذمّة على عينٍ خارجيّةٍ ـ كما هو الصحيح ـ، فلا إشكال في الوفاء أيضاً.

وإن قلنا : إنّ الوفاء معاوضةٌ مستقلّة بين ما في الذمّة والعين الخارجيّة، جاء حينئذٍ إشكال الربا في هذا الوفاء، سواءٌ فرضنا القرض معاوضةً أم لا.

وهناك تفسيرات أُخرى لكلام الشيخ الأعظم ﵀ نغضُّ النظر عنها.

مناقشة التعريف الأوّل :

بدورنا نقول في مقام إبطال هذا التعريف للقرض ـ مضافاً إلى أنّه خلاف المرتكز العقلائي في باب القرض على ما سوف يأتي توضيحه إن شاء الله في مقام بيان التعريف المختار ـ : إنّ هذا خلاف ما يُستفاد من الروايات الواردة في باب بيع المثل بالمثل، الدالّة على أنّه :

أ ـ إذا كان الشيء مكيلاً أو موزوناً لم تجرِ فيه الزيادة، سواءٌ كان العوض

حالاً أم في الذمّة.

ب ـ وإذا لم يكن مكيلاً ولا موزوناً ولا معدوداً جازت الزيادة، سواءٌ كان العوض حالاً أم في الذمّة.

ج ـ وإذا كان معدوداً فصّل بين فرض كون العوض حالاً وبين فرض كونه في الذمّة.

فالذي يظهر من هذه الروايات أنّ سنخ المعاملة ـ سواءٌ كان العوض حالاً أم في الذمّة ـ شيءٌ واحد، وهو البيع.

٢ ـ التعريف الثاني: هبة العين مع استئمان الماليّة:

ذكر المحقّق الإيرواني ﵀[١] أنّ القرض عبارة عن هبة العين مع استئمانٍ على الماليّة، فلا يجب عليه ردّ العين؛ لأنّه وهبها إيّاه، ويجب ردّ الماليّة؛ لأنّها كانت أمانةً عنده، ويجب ردّ الأمانات.

مناقشة التعريف الثاني:

ويرد على التعريف الثاني: أنّه ما هي الماليّة التي استأمنه عليها؟ هل هي الماليّة الموجودة في ضمن هذه العين؟ أم الماليّة في الذمّة؟ أم ذات الماليّة بلا تقييدها بظرف الخارج ولا الذمّة؟

أ ـ فإن قيل بالأوّل، ورد عليه أنّه: لا إشكال في أنّ المقترض مالكٌ لكلّ ما أخذه خارجاً. ولو فرض أنّ ماليّته باقية على ملك المقرض، ويد المقترض أمانة عليها، لزم الشركة بين المقرض والمقترض في ما هو الموجود خارجاً،

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (الإيرواني) ٢: ١٥.

وليس الأمر كذلك حتماً.

ب ـ وإن قيل بالثاني، لزم فرض ثبوت ماليّة في ذمّة المقترض في المرتبة السابقة حتّى يعقل فرض استئمانه عليها، ونحن نتكلّم في أنّه كيف ثبتت الماليّة في ذمّة المقترض؟

ج ـ وإن قيل بالثالث، قلنا: إن الماليّة ـ بلا تعيين ظرفٍ لها خارجيٍّ أو ذمّيٍّ ـ ليست إلّا مفهوماً من المفاهيم، فلا قيمة لها، ولا معنى للاستئمان عليها.

٣ ـ التعريف الثالث: التمليك على وجه الضمان:

ذكر الشيخ الأعظم ﵀ أنّ القرض تمليكٌ على وجه الضمان[1]، والمقصود ـ على ما فسّره السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه)[2]، واختاره هو ـ أنّ المقرض يملّك العينَ للمقترض، لا مجّاناً حتّى لا يكون عليه شيء، ولا في مقابل ورود شيء آخر في عهدته ـ كالمثل أو القيمة ـ حتّى يكون هذا مبادلة مال بمال، بل في مقابل ورود نفس هذا الشيء في عهدته، كما هي الحال في الغاصب الذي يغصب شيئاً، فيقع نفس ذلك الشيء ـ بمجرّد الغصب ـ في عهدته.

والفرق بين ما نحن فيه وبين الضمان الثابت في باب الغصب أنّه: في باب الغصب تصبح العين بذاتها وعينيّتها في عهدة الغاصب، فإذا أُتلفت بقيت ماليّتها ونوعيّتها في عهدته. أمّا في ما نحن فيه، فتدخل العين في عهدة المقترض ببعض مراتبها، أي بمقدار الماليّة والنوعيّة من أوّل الأمر، وذات العين بما هي عين معيّنة لا تدخل في عهدته، فليس عليه إرجاع العين، بل إرجاع الماليّة.

---

(١) كتاب المكاسب ٣: ١٥.

(٢) مصباح الفقاهة ٢: ٦٧ ـ ٦٨.

مناقشة التعريف الثالث :

ويرد على هذا التعريف :

أوّلاً : إنّ الماليّة والنوعيّة : تارةً تفرض شيئاً مستقلاًّ في قبال العين ، وأُخرى تفرض وجوداً تنزيليّاً لها :

أ ـ فإن فرضت وجوداً تنزيليّاً للعين ، قلنا : إنّ العرف إنّما يعتبرها وجوداً تنزيليّاً ومسامحيّاً لها حينما يتنزّل من العين إلى المراتب المتأخّرة من النوعيّة والماليّة بالاضطرار ، كما هي الحال في باب الغصب ؛ فإنّه يجب عليه ـ أوّلاً وبالذات ـ إرجاع العين ، ثمّ ومن باب الاضطرار وعدم وجود العين ـ لتلفها ـ يتنزّل إلى وجود مسامحي وتنزيلي لها ، وهو ما يماثلها من المثل أو القيمة . لذا : لو رجعت العين وجب عليه أداؤها .

ب ـ أمّا في المقام ، فالمفروض أنّه ليس عليه أداء العين وإن كانت موجودةً ، وإنّما يجب عليه أداء النوعيّة والماليّة ، فيما ذات العين أصبحت مملوكةً له لا يجب عليه ردّها . وهذا معناه أنّ النوعيّة والماليّة لوحظت مستقلّةً ، من قبيل لحاظ الكلّي في مقابل الفرد ، وهذا يرجع إلى المبادلة ؛ فإنّ المبادلة ليست متقوّمةً بكونها بين مالين متباينين ، بل يمكن أن تكون بين المصداق والكلّي ، كأن يبيع أُوقية من الحنطة معيّنةً بأُوقية كلّيّة في الذمّة .

ثانياً : إنّ ما ذكره (دام ظلّه) خلطٌ بين باب العهدة وباب الذمّة ؛ فإنّ العهدة إنّما هي ظرف وجوب الشيء على الشخص ، والذمّة هي ظرف استقرار المال عليه ، وهما :

أ ـ قد يجتمعان ، كما في من غصب شيئاً وأتلفه ، فقد اشتغلت ذمّته بالمال

ووجب عليه أداؤه.

ب ـ وقد يفترقان، كما في من غصب شيئاً وما زالت العين المغصوبة موجودةً بعدُ، فيجب عليه ردّها دون أن يكون في ذمّته شيء، فالعهدة هنا موجودة، فيما الذمّة غير موجودة. وكما في من اشترى شيئاً والبائع لم يسلّم العين بعدُ؛ فالمشتري ذمّته مشغولةٌ بالثمن، لكن لا يجب عليه أداؤه ما لم يسلّم البائع العين، فالذمّة هنا موجودةٌ، فيما العهدة غير موجودة.

وفي باب القرض تصبح الذمّة مشغولةً، كما يجب عليه الأداء، لا أنّه يثبت في عهدته وجوب الأداء فقط.

فما ذكره السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه) في تعريف القرض لا يفسّر كيفيّة اشتغال الذمّة، غاية ما هناك أنّ المالك جعل هذه العين ـ بمقدار ماليّتها ونوعيّتها ـ في عهدة المقترض.

٤ ـ التعريف الرابع: التملّك بالحيازة والضمان باليد:

والمختار في تعريف القرض هو: أنّ التملّك في القرض يكون بالحيازة ويكون الضمان باليد، فيما شغل المالك تعيين لون اليد ونوعها.

وتوضيح المقصود: أنّ لليد اقتضاءين طوليّين:

١ ـ التملّك بالحيازة.

٢ ـ الضمان في طول تملّك شخص آخر بالحيازة.

فإذا تملّك أحدٌ شيئاً بالحيازة، ثمّ وضع شخص آخر يده على ذلك المال، كان لهذه اليد اقتضاءان:

الاقتضاء الأوّل: التملّك بالحيازة، إلّا أنّ هذه اليد ـ باعتبارها مسبوقةً بيد

أُخرى ـ لا تؤثّر هذا الأثر إطلاقاً؛ لكون ذلك خلاف حرمة الحيازة السابقة والمالك الأوّل، فيصبح تأثير هذه اليد مشروطاً برضا المالك الأوّل بذلك وإذنه به حتّى لا يكون منافياً لحرمة ملكه وسلطنته.

الاقتضاء الثاني: الضمان، وحيث إنّه بلحاظ حرمة ملك المالك الأوّل، فيكون أيضاً مشروطاً بعدم رضاه وإذنه في عدم الضمان، وإلّا فلا ضمان.

فالمالك هو الذي يعيّن مصير اليد الثانية ولونها من كونها مؤثّرةً لكلا الأثَرَين [السالِفَين]: الملكيّة والضمان، أو غير مؤثّرة لشيء منهما، أو مؤثّرة لأحدهما دون الآخر. فالصور العقليّة هنا أربع:

الصورة الأُولى: أن تجعل اليد الثانية غير مؤثّرة في التملّك ولا الضمان، وهذه على قسمين:

القسم الأوّل: أن يعطي صاحب اليد الأُولى المالَ إلى اليد الثانية من باب فرضها كأنّها هي اليد الأُولى، أي بعنوان الاستنابة والأمانة، وذلك كما في الوديعة والتوكيل، فاليد الثانية لا تؤثّر الملك ولا الضمان، وذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ كأنّها ليست يداً أُخرى حتّى تؤثّر أثراً جديداً.

القسم الثاني: أن لا يكون عدم تأثير اليد الثانية من باب السالبة بانتفاء الموضوع كما في القسم الأوّل، بل من باب أنّ صاحب اليد الأُولى: لم يجوّز التملّك؛ فلم تؤثّر اليد الثانية أثر التملّك، وكان يرضى بعدم الضمان؛ فلم تؤثّر اليد الثانية في الضمان [أيضاً]، وذلك كما في باب العارية.

وبما ذكرناه ظهرت النكتة الفنّيّة للفرق الذي ذهب إليه المشهور بين الوديعة وبين العارية (من أنّ شرط الضمان في باب الوديعة يلغو وفي باب

العارية ينفذ)[1]، وتلك النكتة هي أنّه:

في باب الوديعة يكون عدم الضمان من باب أنّ يد الثاني فرضت نائبةً عن اليد الأُولى في الحفظ، فكأنّها هي اليد الأُولى، فلا موضوع للضمان، فالشرط يلغو.

أمّا في باب العارية، فعدم الضمان يكون من باب أنّ صاحب اليد لم يُرد الضمان، فإذا أراده وسجّله بالشرط تسجّل لا محالة.

الصورة الثانية: أن لا تؤثّر اليد الثانية أثر الملك: بأن لا يرضى صاحب اليد الأُولى بذلك، لكنّها تؤثّر أثر الضمان، بأن لا يرضى صاحب اليد الأُولى بأن يذهب ماله هدراً، وذلك كما في باب الغصب، فالغاصب لا يملك؛ لعدم إذن المالك في ذلك، وهو يضمن إذا تلفت العين في يده؛ لعدم رضا المالك بأن يذهب ماله هدراً.

الصورة الثالثة: أن تؤثّر اليد الثانية أثر الملك: بأن يرضى صاحب اليد الأُولى بذلك، ولا تؤثّر الضمان؛ لرضا المالك بذهاب ماله مجّاناً وهدراً، وذلك كما في باب الهبة: فالتملّك في الهبة يكون بالحيازة من قبل اليد الثانية، وعقد الهبة شُغلُه هو تعيين لون اليد وإبراز رضا المالك بذلك. وهذه هي النكتة الفنّيّة في كون قوام الهبة بالقبض.

الصورة الرابعة: أن تؤثّر اليد الثانية الأثرين: فالمالك يرضى بتملّك صاحب اليد الثانية، لكنّه لا يرضى بذهاب ماله هدراً. فاليد الثانية تؤثّر كلا أثريها من التملّك بالحيازة والضمان باليد، إلّا أنّ الضمان هنا يكون بمجرّد الأخذ، بخلاف باب الغصب الذي كان الضمان فيه بالتلف؛ وذلك لأنّ هذا المال

---

(١) أنظر على سبيل المثال: حاشية المكاسب (الإصفهاني) ٥: ٣٨٨.

قد تلف على المالك بمجرّد الأخذ؛ لأنّه بمجرّد الأخذ أصبح ملكاً للثاني بالحيازة.

وما ذكرناه يفسّر لنا أمرين ارتكازيّين في باب القرض، هما:

الأمر الأوّل: عدم رجوع القرض إلى المبادلة، مع كونه في الوقت نفسه موجباً للضمان.

الأمر الثاني: كون قوام القرض بالقبض؛ فإنّ هذا أيضاً أمرٌ ارتكازي عقلائي على طبق القاعدة؛ فإنّه وإن أمكن أحياناً كون القبض شرطاً تعبّديّاً ـ كما في بيع الصرف ـ، لكن من البعيد جدّاً كونه كذلك في باب القرض؛ فإنّ لزوم القبض في القرض أمرٌ تطابقت عليه كلُّ الاتّجاهات الفقهيّة ـ الشيعيّة وغير الشيعيّة ـ، وكذا القوانين العقلائيّة ـ كالرومانيّة والفرنسيّة والألمانيّة ـ منذ آلاف السنين إلى يومنا هذا، وهو المرتكز في ذهننا العقلائي. ومن البعيد جدّاً كونه أمراً تعبّدياً حصل عليه صدفةً هذا التطابق العجيب بين جميع الاتّجاهات الفقهيّة على اختلافها وبين القوانين العقلائيّة على تضاربها، وهذا التطابق نفسه حاصلٌ أيضاً في الهبة والعارية والوديعة.

ويؤيّد ذلك المعنى اللغويُّ للقرض؛ فإنّ «اقترض» فسّر بمعنى «أخذ وتناول»، كما فسّر «أقرض» بمعنى «أعطى وناول منتظراً للمجازاة»[1]؛ فهذا كلّه بابه باب الأخذ والعطاء، لا باب إنشاء التمليك والتملّك.

فالتعريف المختار للقرض يفسّر لنا تمام الارتكازات العقلائيّة في هذا الباب.

---

(١) فالقرض: ما تعطيه غيرك لتقضاه (ترتيب جمهرة اللغة ٣: ١١٦؛ الصحاح ٣: ١١٠٢؛ معجم مقاييس اللغة ٥: ٧١؛ لسان العرب ٧: ٢١٧؛ المصباح المنير: ٤٩٨؛ القاموس المحيط: ٨٤٠).

-٢-

حقيقة الربا في القرض

وأمّا البحث الثاني، فهو البحث في حقيقة الربا في القرض، حيث نبحث هنا عن أمرين:

أوّلاً: حرمة الربا في القرض إطلاقاً.

ثانياً: تصوير أساليب أخذ الربا في القرض.

١ - الأمر الأوّل: الحرمة الإطلاقيّة للربا القرضي:

قد يستشكل في حرمة الربا في غير موارد ربا المعاوضة، بأن يخصّص ذلك بخصوص المكيل والموزون، كما هي الحال في ربا المعاوضة؛ وذلك لأحد إشكالين:

الإشكال الأوّل: إجمال المطلقات وقصور الأدلّة الخاصّة:

لا يمكن إثبات حرمة الربا القرضي على الإطلاق، لا بالأدلّة العامّة - من قبيل الآية الشريفة -، ولا بالأدلّة الخاصّة.

أ - أمّا الأدلّة العامّة فلإجمالها؛ إذ لو بنينا على إطلاقها لَلَزِم حرمة مطلق الزيادة التجاريّة؛ إذ الربا - لغةً - بمعنى الزيادة[1]، وهذا يستلزم تخصيص الأكثر؛

---

(١) كتاب العين ٨: ٢٨٣؛ ترتيب جمهرة اللغة ٢: ١٨ - ١٩؛ الصحاح ٦: ٢٣٤٩؛ معجم مقاييس اللغة ٢: ٤٨٣؛ لسان العرب ١٤: ٣٠٤؛ المصباح المنير: ٢١٧؛ القاموس المحيط: ١٦٥٩.

إذ التاجر عادةً إنّما يتاجر بداعي الزيادة والربح، ولا إشكال في جواز الزيادات والأرباح المتعارفة في التجارات.

ب ـ وأمّا الأدلّة الخاصّة، فما يمكن الاستدلال به على المقصود روايات أربع:

الرواية الأُولى: رواية داود الأبزاري، قال: «لا يصلح أن تقرض ثمرة وتأخذ أجود منها بأرض أُخرى غير التي[١] أقرضت فيها»[٢].

ويرد على الاستدلال بها على المقصود:

أوّلاً: أنّه ليس فيها شرط الأجوديّة والزيادة، وإنّما هي نهيٌ عن أخذ الأجود في مقام الاستيفاء، وقد ورد النهي عن ذلك في نفسه في عدّة روايات[٣]، وهو محمولٌ على الكراهة بقرينة روايات الرخصة في ذلك[٤].

ثانياً: إنّ الرواية تختصّ بالمثليّات، ولا يستفاد منها الحرمة على وجه الإطلاق، وذلك بقرينة قوله: «وتأخذ أجود منها»؛ فإنّه فرض أخذ شيء من جنس ما أعطاه، ولم يفرض أخذ القيمة.

ثالثاً: ضعف السند بداود الأبزاري[٥].

الرواية الثانية: رواية [حفص] بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الربا رباءان»، إلى أن قال: «وأمّا الربا الحرام، فهو الرجل يقرض قرضاً

---

(١) في (التهذيب): «الذي» بدل «التي».

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٩٤، الباب ١٢ من أبواب الصرف، الحديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٥١، الباب ١٥ من أبواب الربا.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١٩١، الباب ١٢ من أبواب الصرف.

(٥) فإنّه مجهول الحال، سواءٌ كان ابن سعيد أم ابن راشد، فراجع: تنقيح المقال ٢٦: ١٦٤، ١٨٨.

ويشترط أن يردّ أكثر ممّا أخذه، فهذا هو الحرام»[١]. وهذه أحسن من سابقتها؛ لوجود الشرط فيها.

ويرد على الاستدلال بها:

أوّلاً: إنّها أيضاً مختصّة بالمثلي، بقرينة قوله: «يردّ أكثر ممّا أخذه»؛ فإنّ هذا التعبير لا يشمل مثل ما إذا أعطى جاريةً وأخذ آلاف الدنانير.

ثانياً: ضعف السند بالقاسم بن محمّد[٢].

الرواية الثالثة: رواية إسحق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن الرجل يكون له مع رجلٍ مالٌ قرضاً، فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه، قال: لا بأس بذلك[٣] ما لم يكن شرطاً»[٤].

ويرد على الاستدلال بها:

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٦٠ ـ ١٦١، الباب ١٨ من أبواب الربا، الحديث ١.

(٢) راجع: رجال النجاشي: ٣١٥، رقم (٨٦٤). وقد استند الشهيد الصدر رحمه الله إلى رواية (الوسائل) عن عليّ بن إبراهيم في التفسير المنسوب إليه عن أبيه عن القاسم بن محمّد (تفسير القمّي ٢: ١٥٩)، وقد استشكل رحمه الله من جهة القاسم بن محمّد، ولم يستشكل من جهة ورودها في التفسير المذكور، وحيث قد يُستشعر أنّه رحمه الله لا يبني على صحّة نسبة هذا التفسير إلى علي بن إبراهيم (مباحث الأصول ق ٢، ٢: ٥٦٩)، فلعلّه نقاش تنزّليٌ منه رحمه الله مع من يبني على صحّة هذه الكبرى، كأُستاذه السيّد الخوئي رحمه الله. هذا وقد روى الشيخ الكليني رحمه الله هذه الرواية بسندٍ معتبر عن عليّ بن إبراهيم نفسه عن أبيه عن حمّاد بن عيسى في: الكافي ٥: ١٤٦، الحديث ٦؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٢٥، الباب ٣ من أبواب الربا، الحديث ١.

(٣) في (التهذيب) و (الاستبصار): «به» بدل «بذلك».

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٤، الباب ١٩ من أبواب الدَّين والقرض، الحديث ٣.

أوّلاً: إنّه قد يدّعى اختصاصها بالمثلي، بقرينة قوله: «فيأخذ ماله»؛ فإنّ هذا تعبيرٌ يقال في الدرهم والدينار باعتبار أنّ ما يأخذه كأنّه نفس ما أعطاه؛ إذ لا يلحظ فيه إلّا ماليّته، فلا يشمل هذا التعبير القيميَّ الذي يسترجع ثمنه.

ثانياً: ضعف السند بموسى بن سعدان في طريق الشيخ[1]، وعلي بن إسماعيل في طريق الصدوق[2].

الرواية الرابعة: رواية إسحق بن عمّار: «قلت لأبي ابراهيم عليه السلام: الرجل يكون له على[3] الرجل المال قرضاً، فيطول مكثه عند الرجل، لا يدخل على صاحبه منه منفعة، فينيله الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله، حيث لا يصيب منه منفعةً، أيحلّ ذلك له؟ قال: لا بأس إذا لم يكن بشرط»[4]. وفي طريق آخر: «إذا لم يكونا شرطاه»[5].

---

(١) وهو سند الكليني، فراجع: الكافي ٥: ١٠٣، الحديث ٣؛ تهذيب الأحكام ٦: ١٩١، الحديث ٣٩؛ الاستبصار ٣: ٩، الحديث ٤. وراجع حول ابن سعدان: رجال النجاشي: ٤٠٤، رقم (١٠٧٢)؛ رجال ابن الغضائري ١: ٩١، رقم (١٢٣)؛ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١٩: ٤٦، رقم (١٢٧٧٦).

(٢) حيث روى الصدوق نحوه عن إسحاق بن عمّار كما جاء في (الوسائل)، وهو ما رواه في: مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٢٨٤، الحديث ٨١٧. وقد صحّح السيّد الخوئي رحمه الله طريق الصدوق إلى إسحاق بن عمّار، فراجع: مشيخة الفقيه: ٥؛ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٣: ٦٣، الرقم (١١٥٩). ورواية الصدوق عبارة عن الحديث الآتي بعنوان (الرواية الرابعة) الذي سيصحّح الشهيد الصدر رحمه الله سنده من طريق الشيخ الطوسي رحمه الله، فيبقى إشكاله رحمه الله في عليّ بن إسماعيل الواقع في طريق الصدوق.

(٣) في (التهذيب) و(الاستبصار): «عند» بدل «على».

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٧، الباب ١٩ من أبواب الدَّين والقرض، الحديث ١٣.

(٥) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٨٤، الحديث ٨١٧.

وهذه أحسن من سوابقها ؛ لأنّ سندها معتبر[١].

لكن مع ذلك ، يرد على الاستدلال بها : أنّ المقصود منها المثلي ، بقرينة قوله : «كراهية أن يأخذ ماله» . هذا إذا لم يدّع أنّ نفس المال في أمثال هذه الموارد ينصرف إلى النقد ، وإلّا : فأيّ شيء يأخذه وينمّيه ؟! وما يتعارف أخذه وتنميته هو النقد .

والتحقيق : حلّ المشكلة عن طريق تتميم دلالة المطلقات ومنع إجمالها ، وتوضيح ذلك : إنّ تلك المطلقات لا تشمل الأرباح التجاريّة المتعارفة ؛ فإنّ ربا الشيء بمعنى زيادة ذلك الشيء[٢] ، وهذا لا يصدق في مثل مبادلة عينٍ قيمتُها دينار بألف دينار ؛ إذ هنا لم تحصل زيادةٌ في ذلك الشيء نفسه ، وإنّما استبدل القليل بالكثير .

فنقول : إنّ للربا ـ بمعنى الزيادة في الشيء نفسه ـ ثلاثة مصاديق :

المصداق الأوّل : الزيادة في القرض في مقابل التأجيل : بأن يكون له في ذمّة زيد مقدار من المال ، فيستمهله زيد ، فيمهله بشرط أن يكون له في ذمّته أكثر ممّا كان بدينارٍ مثلاً ، وهذا يصدق عليه حقيقةً الزيادةُ في الشيء نفسه ؛ فإنّه زاد ما كان له في ذمّته .

المصداق الثاني : الزيادة في القرض نفسه ابتداءً ، لا في مقابل التأجيل :

---

(١) حيث رواها في (التهذيب) و (الاستبصار) عن صفوان بن يحيى عن إسحاق بن عمّار (تهذيب الأحكام ٦ : ٢٠٥ ، الحديث ٢١ ؛ الاستبصار ٣ : ١٠ ، الحديث ٨) ، وراجع طريقه إليه في : الفهرست : ٢٤٢ ، رقم (٣٥٦) .

(٢) كتاب العين ٨ : ٢٨٣ ؛ ترتيب جمهرة اللغة ٢ : ١٨ ـ ١٩ ؛ الصحاح ٦ : ٢٣٤٩ ؛ معجم مقاييس اللغة ٢ : ٤٨٣ ؛ لسان العرب ١٤ : ٣٠٤ ؛ المصباح المنير : ٢١٧ ؛ القاموس المحيط : ١٦٥٩ .

كما لو أقرض ديناراً بشرط أن يُرجع إليه دينارين. وهذه ليست بحسب الحقيقة زيادةً في ذلك الشيء نفسه:

فإن فسّرنا القرض بالتفسير الأوّل الراجع إلى المعاوضة، رجع إلى ربا المعاوضة، فتشترط فيه المثليّة، على ما سوف يظهر في المصداق الثالث.

وإن فسّرناه بأحد التفسيرات الأُخرى التي يوجد لها جامع ـ وهو رفع المقرض يده عن خصوصيّة العين في المثليّات وعن خصوصيّتها النوعيّة أيضاً في القيميّات مجّاناً ـ كان الشيء الذي بقي عبارة عن الماليّة التي فرض فيها الزيادة، فيصدق ـ عرفاً وبالمسامحة ـ زيادة الشيء نفسه.

المصداق الثالث: الزيادة في المعاوضة بشرط كون الثمن مثل المثمن ومن جنسه: كالحنطة بالحنطة؛ فإنّه حينئذٍ: وإن لم يصدق أيضاً زيادة الشيء حقيقةً ـ لما عرفت من أنّ الزيادة في المبادلة ترجع إلى إعطاء شيء قليل وأخذ شيء كثير في مقابله، وهذا غير زيادة الشيء ـ، إلّا أنّه مع ذلك تصدق الزيادة عرفاً وبالمسامحة؛ باعتبار أنّ خصوصيّة العين ليست تحت الأغراض العقلائيّة النوعيّة، فيغضّ النظر عنها ويُقتصَرُ على جنس ذلك الشيء وماليّته؛ فإنّهما [هما] الدخيلان في الأغراض النوعيّة العقلائيّة، فكأنّه يقال في المقام: إنّ الحنطة قد زادت.

إذا عرفت ما ذكرناه، تعلم أنّ الأخذ بإطلاق أدلّة حرمة الربا لا يستلزم تخصيص الأكثر. نعم، يخرج منه بعض الموارد، من قبيل بيع غير الموزون والمكيل، لكنّ هذا ليس تخصيصاً للأكثر.

وبما ذكرناه اتّضح بطلان ما ذهب إليه تيّارٌ سُنّي هنا من عدم تماميّة المطلقات بالبيان الماضي أو ما يشبهه. أمّا أخبارهم الخاصّة، ففي غاية

التشويش، وهو ما أدّى ببعضهم إلى إنكار حرمة القرض الربوي[١].

كما اتّضح أيضاً بطلان ما ذهب إليه تيّارٌ شيعيّ في المقام يقول: إنّ القدر المتيقّن من الأدلّة المطلقة لحرمة الربا هو الربا المعاوضي؛ حيث عرفت أنّ القدر المتيقّن منها هو الربا القرضي في مقابل التأجيل؛ إذ هو الزيادة الحقيقيّة للشيء، وتشمل بإطلاقها الربا القرضي الابتدائي والربا المعاوضي، على كلام في خصوص الآية الشريفة؛ باعتبار جعلها الربا في مقابل البيع، فقد يقال: إنّها تختصّ بالربا القرضي ولا تشمل ربا البيع[٢].

الإشكال الثاني: معارضة نصوص المكيل والموزون:

ثمّة روايات تقول: «لا يكون الربا إلّا في ما يُكال أو يوزن»[٣]، وقد يدّعى أنّها شاملة للربا المعاوضي والقرضي معاً، فتتعارض في غير المكيل والموزون مع مطلقات حرمة الربا، وتقدّم عليها بالأخصّيّة، كما تعارض الروايات الدالّة على حرمة الربا القرضي بالخصوص والعموم من وجه.

وهذه المشكلة لم يتعرّض لها في الفقه الشيعي، كما لم يتعرّض للمشكلة الأُولى فيه أيضاً. لكنّ الفقه السنّي ـ الذي تعرّض للمشكلة الأُولى ـ لم يتعرّض أيضاً لهذه المشكلة؛ وذلك لعدم وجود روايات عندهم تقول: لا ربا إلّا في المكيل والموزون. فهذا الإشكال إنّما يتصوّر على مذهبنا.

ويمكن هنا الاعتذار عن المشهور باعتذارين غير صحيحين، هما:

---

(١) كالسيّد رشيد رضا، فراجع: مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي ٣: ١٥٤.

(٢) لاحظ ما ينفع في: مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٦٧٠؛ كتاب المكاسب (الأنصاري) ٦: ٢٢١ ـ ٢٢٢؛ حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ٥: ٣٥٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٣، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديث ٣.

الاعتذار الأوّل : أن يقال : إنّ الربا الحقيقي عند الفقهاء إنّما هو الربا البيعي، أمّا القرض الذي فرض فيه الزيادة فليس بربا، وإنّما هو حرام بدليلٍ خاصّ دلّ على حرمته. إذن : فدليل حلّيّة الربا في غير المكيل والموزون لا يمتُّ إلى القرض الربوي بصلة.

وهذا الاعتذار متناسب جدّاً مع التيار العامّ الشيعي الذي نقلناه آنفاً.

وجوابه : ما مضى، من أنّ القرض الذي فيه الزيادة :

إن كانت الزيادة فيه في مقابل التأجيل، كان هو القدر المتيقّن من الربا وكان هو الربا الحقيقي.

وإن كانت الزيادة ابتدائيةً، كان داخلاً أيضاً ـ بحسب الفهم العرفي ـ في عنوان الربا.

الاعتذار الثاني : أن يقال : قد تمّ عند المشهور الإطلاق في الربا القرضي في الروايات الخاصّة، فأوقعوا المعارضة بالعموم من وجه بينها وبين روايات : «لا يكون الربا إلّا في ما يُكال أو يوزن».

وتوضيح ذلك : أنّ روايات : «لا يكون الربا إلّا في ما يُكال أو يوزن» لها معارضان :

المعارض الأوّل : روايات حرمة الربا المعاملي، والنسبة بينهما هي العموم من وجه.

المعارض الثاني : روايات حرمة الربا القرضي، والنسبة بينهما هي العموم من وجه [أيضاً].

لكنّ بعض روايات تجويز الربا في غير المكيل والموزون ورد في خصوص البيع، حيث يقول : «لا بأس بمعاوضة المتاع ـ [مع الزيادة] ـ

ما لم يكن كيلاً ولا وزناً »[١]. إذن : فإطلاق روايات حرمة الربا المعاملي يسقط من هذه الناحية، وتبقى المعارضة بالعموم من وجه بين روايات حرمة الربا القرضي وبين روايات تجويز الزيادة في غير المكيل والموزون على وجه الإطلاق. وهنا :

أ ـ إمّا أن نقول بترجيح أدلّة حرمة الربا القرضي بلحاظ أداة العموم، وذلك في الرواية النبويّة المنجبرة بعمل الأصحاب، وهي : « كلّ قرض جرّ منفعةً فهو حرام »[٢]، فهذه الرواية قيل : إنّها نبويّة[٣]، والجابرون يقولون بانجبارها بعمل الأصحاب[٤]، والحال أنّها ليست نبويّةً أصلاً، وإنّما هي مرويّة عن أمير المؤمنين عليه‌السلام عن طرق أهل السنّة[٥].

ب ـ وإمّا أن لا نقبل ذلك ؛ لعدم قبول ترجيح أداة العموم على الإطلاق، أو لعدم الموافقة على الانجبار بعمل الأصحاب، أو لعدم معلوميّة استناد الأصحاب إلى هذه الرواية ؛ فنقول بترجيح روايات حرمة الربا القرضي باعتبار موافقتها لإطلاق الكتاب المحرّم للربا، وذلك بناءً على مرجّحيّة الكتاب لأحد

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ : ١٥٥، الباب ١٧ من أبواب الربا، الحديث ٣.

(٢) ورد تارةً بلفظ : « .. جرّ منفعةً فهو ربا » عن الإمام الباقر عليه‌السلام (دعائم الإسلام ٢ : ٦١، الحديث ١٦٧ ؛ الخلاف ٣ : ٧٤)، وأُخرى في كلام السائل بلفظ : « .. جرّ منفعةً فهو فاسدٌ »، فأجاب الإمام الصادق عليه‌السلام : « أوَ ليس خيرُ القرض ما جرّ منفعةً ؟! » (من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢٨٥).

(٣) الرسائل الفقهيّة (البهبهاني) : ٢٥٩ ؛ المناهل : ٤.

(٤) حيث اعترفوا بأنّها من طريق أهل السنّة (مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة ٥ : ٤١)، وجبروا سندها (المناهل : ٤)، وتلقّاها الأصحاب بالقبول (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٥ : ١٢).

(٥) يُشار إلى أنّ ما رواه أهل السنّة عن أمير المؤمنين عليه‌السلام مرويٌّ عنه عليه‌السلام عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله، فراجع : سبل السلام ٣ : ٥٣، الحديث ٨ ؛ بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث : ١٤٢، الحديث ٤٣٦ ؛ نصب الراية ٥ : ٣٤ ؛ الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢ : ١٦٤، الحديث ٨١٣ ؛ نيل الأوطار ٥ : ٣٥١.

المتعارضين ولو كان بالعموم من وجه.

ج ـ أو نقول: إنّ الطائفتين تعارضتا وتساقطتا، فنرجع إلى أدلّة تحريم الربا إطلاقاً.

نعم، لولا الدليل الخاصّ على جواز الزيادة في غير المكيل والموزون في البيع لكان لأخبار: «لا يكون الربا إلّا في ما يُكال أو يوزن» معارِضان كما مرّ:

أحدهما: دليل حرمة الربا القرضي.

والثاني: دليل حرمة الربا المعاملي.

ولا يمكن تقديم كليهما على أخبار: «لا يكون الربا إلّا في ما يُكال أو يوزن»؛ إذ لا يبقى لها موردٌ حينئذٍ، فيقع التعارض بين نفس دليلَي حرمة الربا في القرض وحرمته في البيع، ولا يمكن الرجوع إلى العامّ الفوقاني؛ لأنّه مُخصّصٌ بأخبار: «لا يكون الربا إلّا في ما يُكال أو يوزن».

هذا هو تمام الكلام في بيان الاعتذار الثاني.

والتحقيق: أنّ هذا الاعتذار غير صحيح أيضاً؛ إذ هذه الصناعات إنّما تتأتّى إذا لم يكن دليل نفي حرمة الزيادة بلسان الحكومة، وأمّا إذا كان بلسانها، كما في قوله: «لا يكون الربا إلّا في ما يُكال أو يوزن» ـ المفروض فيه نفيه لحرمة الربا في غير المكيل والموزون بلسان الحكومة ـ، فهو مقدّم على كلّ ما يعارضه، سواءٌ كان هذا أخصّ منه وجهاً أم أخصّ منه مطلقاً.

والتحقيق في حلّ المشكلة أنّه:

أ ـ إمّا أن يُحمَل قوله: «لا يكون الربا إلّا في ما يُكال أو يوزن» على أنّه نفي حقيقي واقعي، أي أنّه يبيّن أنّ الزيادة لا تتحقق حقيقةً في غير المكيل والموزون، فحينئذٍ لا بدّ أن نقول: إنّ المراد من المكيل والموزون هنا المثلي، وأن تكون هذه الرواية إشارة إلى النكتة العقلائيّة التي بيّنّاها سابقاً من أنّ الزيادة

في باب البيع إنّما تتحقق عقلائيّاً في المثلي، أمّا القيمي، فلا تتحقّق الزيادة فيه غالباً، فتختصّ هذه الروايات ـ لا محالة ـ بالبيع، ولا تجري في القرض.

وإنّما عبّر بالمكيل والموزون؛ لأنّه لم يكن في الفقه الإسلامي ـ إلى عصر الأئمّة عليهم السلام ـ وجودٌ لاصطلاحَي: (المثلي) و(القيمي) على ما يبدو بالتتبّع الكامل؛ فكلمة (المثلي) و(القيمي) غير موجودة في شيء من الروايات في باب الضمانات وغيرها، وأحد التفسيرات الأوّليّة للمثلي والقيمي في الفقه الإسلامي هو المكيل والموزون، حيث يقولون: المثلي والقيمي بعنيان المكيل والموزون، وهو ما يشهد على أنّ سَير اصطلاح ولغة الفقه الإسلامي كان بهذا النحو، أي أنّه حينما كان يراد التعبير عن المثلي يعبّر عنه بالمكيل والموزون، ولهذا حينما جاء بعد ذلك اصطلاح (المثلي) و(القيمي) بقي تعريف المثلي بالمكيل والموزون من باب أنّهما أوضح مصاديق المثلي.

وبالجملة: لو قلنا بهذا التفسير للروايات في المقام ـ ويشفع له عقلائيّة مفاد هذه الروايات ـ اختصّت الروايات حينئذٍ بباب البيع.

ب ـ أمّا إذا لم نقل ذلك، بل حملناها على النفي بلسان الحكومة من باب نفي الموضوع، من قبيل: هذا العالم جاهل أو الجاهل عالم، ونحو ذلك ممّا استبعد جدّاً وقوعه في لسان الروايات، فنقول: إنّ روايات نفي الربا في غير المكيل والموزون وردت بثلاثة تعابير:

١ ـ «لا ربا إلّا في المكيل والموزون»[1].

---

(١) هذا التعبير ليس بعينه نصّاً روائيّاً، ولكنّه ورد في كلمات الفقهاء، فراجع: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٢٥٧؛ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ٣٩؛ كفاية الأحكام ١: ٤٩٩؛ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٩: ٢٥١؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٣: ٣٥٨.

٢ـ «لا ربا إلّا في ما يُكال أو يوزن»[1].

٣ـ «لا ربا إلّا في ما إذا كان فيه كيل أو وزن»[2].

أ ـ والتعبير الثالث ظاهرٌ في أنّه ليس المقصود من ذلك أنّه: لا ربا في أيّ معاملة تقع على أيّ مال إلّا ذاك المال الذي لو بيع لبيع بالكيل أو الوزن حتّى يكون هذا بإطلاقه شاملاً للقرض الربوي، وإنّما المقصود أنّه: لا ربا في معاملةٍ تطرأ على مالٍ لا يكون مكيلاً وموزوناً في تلك المعاملة، أي لا يكون محتاجاً إلى الكيل والوزن فيها. إذن: لا بدّ أن تكون تلك المعاملة سنخ معاملةٍ يكون المكيل والموزون فيها محتاجاً إلى الكيل والوزن، وغير المكيل والموزون غير محتاج إلى ذلك، وهو البيع.

هذا حال التعبير الثالث.

وأنا أدّعي أنّ التعبيرين الأوّلين أيضاً ظاهران في هذا المطلب. وإن لم يكونا ظاهرين فيه، فلا أقلّ من الإجمال.

ب ـ وإذا لم نقبل هذا الكلام: بأن لم نقل بظهور هذه التعابير في إرادة الكيل والوزن بالفعل في هذه المعاملة، ولم نقل بالإجمال أيضاً، قلنا: إنّ هذه الروايات إذن تتعارض مع الآية الكريمة وتسقط عن الحجّيّة؛ إذ ليست نسبتها إلى الآية الكريمة ـ في مقام نفي حرمة الربا القرضي في غير المكيل والموزون ـ نسبة المقيّد إلى المطلق؛ ذلك أنّ مركوزيّة نكتة حرمة الربا القرضي في ذهن العقلاء تجعل ملازمةً بين حرمة الربا القرضي في المكيل والموزون وبين حرمته في

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٣، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديثان ١ و ٣.

(٢) لم يرد هذا التعبير في نصوص الروايات، لكن أنظر: وسائل الشيعة ١٨: ١٣٤، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديث ٥، بالمضمون.

غيرهما، بحيث لا يكون تقييد الآية تقييداً مقبولاً من سنخ سائر تقييدات الإطلاقات، ولا يكون التفكيك بينهما عقلائيّاً.

٢ ـ الأمر الثاني: أساليب أخذ الزيادة في القرض:

يقع البحث في أساليب أخذ الزيادة في القرض على مرحلتين:

المرحلة الأولى: في الأساليب المتصوّرة لجعل الفائدة حدوثاً، أي في القرض وبغضّ النظر عن الأجل.

المرحلة الثانية: في الأساليب المتصوّرة لجعل الفائدة بقاءً، أي في مقابل الأجل.

أ ـ أساليب جعل الفائدة حدوثاً:

إنّ الأساليب المتصوّرة في ذلك في بادئ الأمر ثلاثة:

الأسلوب الأوّل: أن تؤخذ الزيادة بنحو الجزئيّة من البدل، تمليكاً أو تملّكاً. وبتعبير آخر: بما هو فعل، أي: أن يملّك درهماً، أو بما هو نتيجة، أي: أن يُملَّك درهماً.

الأسلوب الثاني: أن تؤخذ الزيادة بنحو الشرطيّة.

الأسلوب الثالث: أن تؤخذ الزيادة بنحو التعليق: بأن يعلّق القرض على إعطاء الزيادة.

وفرق الأخير عن الأوّل واضحٌ.

وفرقه عن الثاني: أنّ الشرط في الثاني كان يقصد بالمعنى الفقهي، أي بمعنى الالتزام في الالتزام: فلو شرط مثلاً في البيع خياطةَ ثوبه، لم يكن البيع معلّقاً على خياطة الثوب.

أمّا الثالث، فقد قصد به الشرط بالمعنى العقلي والمنطقي، أي أنّ القرض لا يكون إلّا بشرط الزيادة.

١ـ أمّا الأُسلوب الأوّل:

أـ فمن الواضح معقوليّته في القرض بالتعريف الأوّل من التعاريف الماضية له؛ إذ القرض كان ـ على ذاك التعريف ـ مبادلةً: فقد يبادل الدينار بدينار، وقد يبادله بدينارٍ ودرهم.

ب ـ كما أنّ من الواضح عدم معقوليّته بناءً على تعريف المحقّق الإيرواني ؛ إذ ليس القرض عنده سوى هبة مع استئمانٍ على الماليّة: أمّا الهبة، فهي مجّانيّة لا يعقل فرض شيءٍ في مقابل ما وهبه، بزيادةٍ أو بلا زيادة. وأمّا الاستئمان، فليس معاوضةً أيضاً حتّى يكون في مقابل بدلٍ يؤخذ فيه الزيادة بنحو الجزئيّة.

ج ـ وأمّا بناءً على مبنى السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه) من أنّ القرض تمليكٌ في مقابل الضمان، فهنا يعقل أخذ الزيادة جزءاً: فهو وإن لم يكن مبادلة، لكنّه على أيّة حال قد تصوّر مقابلاً للتمليك، وهو الضمان، فيعقل تصوير جعل الفائدة بنحو الجزئيّة، بأن يقال: إنّ المقرض يملّك هذا المال في مقابل أن تضمنه وأن تشتغل ذمّتك بدرهم.

د ـ وأمّا على المبنى الرابع المختار ـ من أنّ التملّك والضمان يكونان بنفس اقتضاء الحيازة واليد، وأمّا المالك فهو يعيّن لون اليد، أي أنّه يأذن في التملّك مع الضمان ـ فقد يقال: إنّه لا يتصوّر أخذ الزيادة بنحو الجزئيّة؛ إذ الضمان ليس بجعل المالك، إنّما هو ضمان اليد الثابت ـ على القاعدة ـ بوضع اليد وإتلافها للمال؛ حيث إنّه بمجرّد وضع اليد تلف المال على المالك بالتملّك، فلا معنى لجعل الزيادة جزءاً من ذلك، وغاية ما بيد المالك أنّ التملّك والضمان يتمّان بإذنه.

إلّا أنّ الصحيح معقوليّة الجزئيّة في المقام؛ وذلك لأنّ الضمان هنا وإن كان ضمان الغرامة الثابت عقلائيّاً بنفس اليد والإتلاف، إلّا أنّ ضمان الغرامة العقلائي إنّما يكون ضماناً بالمثل أو القيمة بلا زيادة ولا خصوصيّة أُخرى إن لم يتّفق الآذن والمأذون له مسبقاً على كون الضمان بنحوٍ مخصوص، ولذا قالوا[١]: إنّه لو تبانيا في المثلي على كون الضمان بالقيمة أو بالعكس صحّ ذلك.

والحاصل: أنّه لو اتّفق الضامن والمضمون له على بدلٍ آخر غير المثل والقيمة الثابت بالطبع الأوّلي تعيّن ذلك، لا بمعنى تعيّنه بجعل المالك، بل بمعنى أنّه يثبت بنفس قانون ضمان الغرامة، فقانون ضمان الغرامة يُثبت أنّ كلّ من وضع يده على مال الغير فهو ضامن له، وتشتغل ذمّته بالبدل الواقعي ما لم يكن توافق على بدل آخر، وإلّا فبالبدل الآخر.

إذن: يمكن في المقام أن يتّفقا على بدل آخر تكون الزيادة جزءاً منه.

٢ ـ وأمّا الأُسلوب الثاني ـ وهو الشرط ـ: فهو معقول على المباني الثلاثة الأُولى، وغير معقول على المبنى المختار، وذلك بناءً على المباني المشهورة في الشرط والتي أمشي عليها الآن، ولا يسع المجال لتحقيق بديلها.

وتوضيح ذلك: إنّ الشرط ـ بناءً على المباني المشهورة ـ يتقوّم بأن يكون مأخوذاً في ضمن عقد، وقد قسّم الفقهاء العقود إلى عقود إذنيّة وعقود عهديّة[٢]:

فالعقود الإذنيّة عبارة عن المعاملات التي لا يرجع محصّلها إلّا إلى الإذن والترخيص، من قبيل الوديعة والعارية والإذن في التصرّف والإذن في البيع والشراء، وحتّى الوكالة على قول.

---

(١) كتاب المكاسب والبيع (النائيني) ١: ٢٣٠.

(٢) راجع: كتاب المكاسب والبيع (النائيني) ١: ٢٨٥؛ منية الطالب في شرح المكاسب ١: ٨٩.

أمّا العقود العهديّة، فهي العقود التي تتكوّن من التزامين من قبل الطرفين، أحدهما معقودٌ بالآخر ومرتبطٌ به.

والقسم الأوّل من العقود قالوا فيه: إنّه ليس عقداً حقيقةً؛ إذ ليس فيه عقدٌ وربطٌ وشدٌّ بين التزامين من قبل شخصين، فليس عقداً في اللغة، وإنّما يسمّى عقداً بالاصطلاح، والعقد الحقيقي ليس سوى العقود العهديّة.

من هنا خصّصوا الشروط التي تكون شروطاً حقيقةً بخصوص الشروط التي تكون ضمن العقود العهديّة.

وعلى هذا نقول: إنّ القرض ـ بناءً على المبنى الرابع ـ إنّما هو من العقود الإذنيّة؛ إذ ليس للمالك سوى الإذن في التملّك مع الضمان، فلا يتعقّل فيه الشرط، وهذا بخلاف المباني الثلاثة الأُولى:

أ ـ فعلى المبنى الأوّل يكون القرض معاوضةً، فيعقل فيه الشرط كسائر الشروط في المعاوضات، ويترتّب عليه أحكام الشرط، لولا أدلّة تحريم الربا.

ب ـ وكذا الأمر على المبنى الثاني، وهو كون القرض تمليكاً مجّانياً للعين مع استئمانٍ على الماليّة؛ فإنّ هذا عقدٌ من العقود أيضاً، فيه جنبةٌ معامليّة، ولا يقلّ عن عقد الهبة: فكما يصحّ الشرط في ضمن عقد الهبة من قبل الواهب على المتّهب، كذلك يصحّ الشرط هنا من قبل المقرض على المقترض.

ج ـ وكذلك الحال على المبنى الثالث، وهو كون القرض تمليكاً على وجه الضمان.

٣ـ وأمّا الأُسلوب الثالث ـ وهو التعليق ـ: فهو غير معقول وغير صحيح في نفسه بغضّ النظر عن أدلّة حرمة الربا على المباني الثلاثة الأُولى؛ لما ذكروا من كون التعليق مبطلاً للعقد.

ويمكن أن يقال: إنّه معقول وصحيح في نفسه ـ بغضّ النظر عن أدلّة

حرمة الربا ـ بناءً على المبنى الرابع ؛ إذ عمدة الدليل على مبطليّة التعليق في العقد إنّما هو الإجماع ، والمتيقّن [منه] هو العقود العهديّة . أمّا مجرّد الإذن ، فبالإمكان أن يكون إذناً معلّقاً على أمرٍ ومشروطاً به ؛ فيقول مثلاً : أنت مأذونٌ في التصرّف في مالي إذا كنت تعمل العمل الفلاني ، كالرواح إلى كربلاء مثلاً ، والقرض على المبنى الرابع ليس إلّا مجرّد إذنٍ في التملّك مع الضمان ، فلا مانع من التعليق فيه .

إلّا أنّ الإنصاف أنّ التعليق غير صحيح في المبنى الرابع أيضاً ، لا للإجماع على مبطليّة التعليق في العقود حتّى يقال : إنّ [الإجماع] مختصّ بالعقود العهديّة ؛ بل لأنّ التعليق في القرض ليس عقلائيّاً : فالعقلاء لا ينشئون ـ مثلاً ـ القرض معلّقاً على نزول المطر ، وأدلّة صحّة القرض شرعاً إنّما تدلّ على إمضاء المعاملة العقلائيّة المألوفة بين الناس ، وليس لها إطلاقٌ أزيد من ذلك .

وعليه : فلا دليل على صحّة هذا القرض في نفسه بغضّ النظر عن دليل حرمة الربا .

هذا كلّه لو غضضنا النظر عن دليل حرمة الربا . وقد تبيّن أنّ أخذ الزيادة بنحو الجزئيّة يصحّ فيما عدا المبنى الثاني ، وبنحو الشرطيّة يصحّ فيما عدا المبنى الرابع ، وبنحو التعليق لا يصحّ مطلقاً .

أمّا بالنظر إلى دليل حرمة الربا ، فلا إشكال في أنّ هذا الدليل يحرّم القسم الأوّل والثاني ، أي الأخذ بنحو الجزئيّة أو الشرطيّة ؛ إذ الربا ليس إلّا عبارة عن الإلزام بالزيادة عن طريق رأس المال الذي يعطيه .

أمّا القسم الثالث ـ وهو الأخذ بنحو التعليق ، بناءً على صحّته في نفسه ـ فيشكل إثبات حرمته بأدلّة حرمة الربا ؛ إذ ليس هذا إلزاماً بالزيادة ؛ لأنّ القرض معلّق على الزيادة ، والمعلّق لا يُلزم الشخص بالمعلَّق عليه ؛ فإنّه ينتفي بانتفاء المعلَّق عليه .

نعم، يترتّب على ذلك تمام مفاسد الربا، وليس هذا إلّا حيلةً من الحيل للتهرّب من الربا، ونحن نقول: إنّ كلّ عمليّة لا تقع دائماً إلّا متقمّصةً قميص الحيلة للتهرّب عن حرمة الربا وتترتّب عليها تمام مفاسده، بحيث يمكن ـ دائماً أو غالباً ـ إرجاع الربا إليها، تثبت حرمتها بأدلّة حرمة الربا؛ وذلك بالملازمة العقلائيّة.

إلّا أنّ هناك فرقاً بين هذه الحيلة بالخصوص وبين سائر الحيل، وهو أنّ سائر الحيل تُلزم ـ في النهاية ـ الشخصَ بإعطاء الزيادة، لكنّ هذه الحيلة بالخصوص لا تُلزمه بذلك، غاية الأمر أنّه لو لم يعطِ الزيادة يكشف عن أنّ القرض كان باطلاً، لكن مع ذلك لا يبعد القول بتماميّة الملازمة العقلائيّة في المقام.

وعلى أيّة حال، فقد عرفت أنّ القرض بنحو التعليق في نفسه غير صحيح، بغضّ النظر عن دليل حرمة الربا.

ب ـ أساليب جعل الفائدة بقاءً:

المرحلة الثانية: في أساليب جعل الفائدة بقاءً، أي في مقابل التأجيل، فنقول: إنّ هذا يتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: أن يُلزِمَ المدين بالزيادة في مقابل الأجل، وذلك بأحد أساليب ثلاثة:

١ ـ جعل المبادلة بين التأجيل والزيادة.

٢ ـ جعل الزيادة بنحو الجعالة، بأن يقول: «من أجّل ديني فله درهم»، من قبيل قوله: «من ردّ عليّ ضالّتي فله درهم».

٣[١] ـ إلزام الدائن للمدين إلزاماً تكليفيّاً بالجامع بين وفاء الدَّين فوراً وبين إعطائه للزيادة بنحو العطيّة.

ودليل حرمة الربا يحرّم تمام هذه الأقسام الثلاثة:

أ ـ سواءٌ كانت المقابلة بين الزيادة والأجل بنحو إسقاط حقّ الفور للدائن، بناءً على أنّه حقّ للدائن قابل للإسقاط، على كلام مربوط ببحث النقد والنسيئة.

ب ـ أم بنحو إيجاد حقّ التأجيل للمدين، فيسقط قهراً حقُّ الدائن، بناءً على إمكان إيجاد حقّ من هذا القبيل للمدين، على كلام مربوط ببحث النقد والنسيئة.

ج ـ أم لم تكن الزيادة في مقابل إسقاط حقّ أو إيجاد حقّ، بل في مقابل أن لا يطالبه بالفعل بدينه؛ فإنّه على أيّة حال يكون إلزاماً بالزيادة عن طريق ما لَهُ من رأس المال، وهذا هو الربا الذي دلّ الدليل على حرمته.

النحو الثاني: أن لا تجعل الزيادة في مقابل الأجل، بل يشترط التأجيل في ضمن بيع محاباتي، بأن يبيع المدين ـ مثلاً ـ شيئاً تكون قيمته ألف دينار بخمسمائة دينار من الدائن، ويشترط في ضمن العقد تأجيل ما عليه من الدَّين.

وهذا أيضاً رباً محرّمٌ إذا كان الدائن قد ألزمه بذلك: بأن ألزمه بالجامع[٢] بين وفاء الدَّين فوراً وبين البيع المحاباتي؛ فإنّ البيع المحاباتي شيء له ماليّة عقلائيّاً، فإلزامه به إلزامٌ بالزيادة عن طريق ما لَهُ من رأس المال، وهذا هو الربا المحرّم.

وقد وردت بعض الروايات بجواز ذلك[٣]، وعمل بها جملةٌ من الفقهاء[٤].

(١ و ٢) «تراجَع» (المقرّر).

(٣) راجع: وسائل الشيعة ١٨: ٥٤، الباب ٩ من أبواب أحكام العقود.

(٤) راجع بهذا الصدد: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٥: ٣٤.

إلّا أنّ الصحيح عدم إمكان العمل بها ؛ وذلك لأنّ الظاهر منها ـ كما فهمه العاملون بها ـ أنّ هذا ليس تخصيصاً في دليل حرمة الربا ، وإنّما هو علاجٌ للفرار من الربا ، ولهذا تعدّى العاملون بها إلى أسلوب آخر ، وهو أن يهبه شيئاً ويشترط في ضمن الهبة تأجيل الدَّين .

إذن : فمفاد هذه الروايات هو تحويل الحرمة المستفادة من الآية الشريفة من مصبّها الذي يفهم عرفاً من كلمة الربا ـ وهو الإلزام بالزيادة ، الشامل لمثل الإلزام بهذا البيع المحاباتي ـ إلى مصبٍّ آخر ، كالمبادلة بين الأجل والمال مثلاً ، فكأنّها تقول : إنّ بيع الأجل غير جائز ، من قبيل ما يقال من أنّ بيع المصحف غير جائز مثلاً ، أو أنّ بعض الحقوق غير قابل للبيع ، كحقّ الحضانة وحقّ الشفعة مثلاً ، ولا يكون ذلك مربوطاً بحرمة الإلزام بالزيادة ، فتكون هذه الروايات مخالفةً لظاهر العنوان المأخوذ في الكتاب لا مقيّدةً له ، فتسقط عن الحجّيّة بمخالفتها للكتاب .

على أنّ جملةً من تلك الروايات لا تشتمل على مسألة إلزام الدائن للمدين بذلك ، ومن المعلوم أنّه لا إشكال في البيع المحاباتي إذا لم يكن بإلزام من قبل الدائن ، كما لو لم يطالب الدائن بالأداء وكان يسمح بالتأخير ، لكنّ المدين خاف أن يرجع الدائن في رأيه عن ذلك ، فأوقع معه بيعاً محاباتيّاً مشترطاً في ضمنه تأجيل القرض ؛ فإنّ هذا ليس من الربا في شيء .

وإن وجد في تلك الروايات ما يشتمل على مسألة الإلزام التي بها قوام الربا ، فلا يوجد في أكثر من روايتين ، فنسقطهما عن الحجّيّة بالمعارضة مع الكتاب الكريم ؛ فإنّها ليست كثيرةً حتّى يستغرب سقوطها لاستفاضتها مثلاً .

وقد ظهر ممّا ذكرناه الحال في أخبار العِينة[1] التي يسأل فيها الراوي

---

(١) راجع مثلاً : وسائل الشيعة ١٨ : ٤١ ، الباب ٥ من أبواب أحكام العقود ، الحديث ٤ .

الإمام عليه السلام عن أنّه يحلّ أجلُ الدَّين، فأذهب إلى الدائن وأشتري منه ما يسوى عشرة دنانير باثني عشر بثمن مؤجّل إلى ستّة أشهر، ثمّ أبيعه إيّاه بعشرة بثمن نقدي، وقد كنت مديوناً له بعشرة دنانير فأُوفيه العشرة، ويبقى عليّ اثنا عشر ديناراً مؤجّلاً إلى ستّة أشهر، فيقول الإمام: لا بأس بذلك؛ فإنّ أكثر هذه الأخبار لا يستبطن الإلزام من قبل الدائن، وإنّما المدين هو الذي يسأل: إنّني أصنع كذا... وإن كان فيها ما يستبطن الإلزام تسقط بالمعارضة مع الكتاب الذي يقرّر قانون: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾[١].

ـ٣ـ
الواقع الخارجي للمعاملات البنكيّة[٢]

وأمّا البحث الثالث، فهو في الكلام حول الواقع الخارجي للمعاملات البنكيّة:

نظرة تاريخيّة إلى نشوء المعاملات الربويّة:

لا بأس هنا باستعراضٍ مختصر لتاريخ عمل الصيارفة في ظلّ النظام الرأسمالي الأوروبي، فنقول[٣]:

---

(١) البقرة: ١٨٠.

(٢) «كان المفروض حذف هذا البحث؛ لضيق الوقت، وكفاية البحثين الأوّلين في توضيح التخريجات الآتية، إلّا أنّ إصرار بعض الحضّار دفع السيّد الأُستاذ إلى الشروع فيه، وإن اقتضى منه ذلك زيادة عدد المحاضرات» (المقرّر).

(٣) راجع حول تاريخ الصيرفة وكيفيّة نشوء الربا المصرفي: قصّة الحضارة ٧: ٥٧، ١٤: ٦٣، ١٥: ١٠٨، ٢٦: ١٨٦.

كان عمل الصيارفة منذ البدء أن يقضوا حاجة الناس في تبديل عُملةٍ بأخرى، وكانوا يرتزقون عن هذا الطريق، فكان لا بدّ لهم من ادّخار مقدار من النقود بعملات مختلفة، وهو ما يحتاج إلى صناديق حديديّة وأقفال حديديّة محكمة تدّخر فيها الأموال لكي تسلم من سرقة السرّاق، في وقت لم يكن النظام الأوروبي فيه مترقّياً إلى درجة يمنع معها من كثرة السرقة، فهيّئوا صناديق وأقفالاً حديديّة بهذا الصدد.

ثمّ أصبح الإقطاعيّون المتموّلون يفكّرون في إيداع أموالهم عند هؤلاء الصيارفة؛ لأنّهم يملكون مكاناً مأموناً لحفظ هذا الأموال، فبدأوا يودعون الأموال عندهم لكي تحفظ في صناديقهم بدلاً عمّا كان يُصنع بها سابقاً، من دسّها في جوف الأرض أو الحائط. وكان الصيارفة يأخذون أُجرةً على هذا الحفظ، تختلف ـ قلّةً وكثرة ـ بحسب اختلاف المال المستودع.

ثمّ رأى الصيرفي ـ بحسب تجاربه ـ أنّ ما يودع عنده لا يُسترجع منه أزيد من العُشر عادةً على سبيل البدل، بل قد يكون ما يُسترجع أقلّ، إلى أن يصل إلى نسبة الواحد في المائة، وذلك عندما لا توجد حروب بين الإقطاعيّين تكلّفهم سحب شيء من أموالهم من عند الصيارفة وصرفها، فأخذ الصيرفي يُقرض تسعة أعشار الودائع إلى التجّار مع أخذ الفائدة لنفسه، بالرغم من أنّه لا يملك من تلك الودائع شروى نقير، وسعر الفائدة يختلف حسب قانون العرض والطلب كما هي الحال في سائر السلع.

ثمّ رأى هذا الصيرفي أنّ التجّار يقترضون منه، وبدلاً من أن يسحبوا ما اقترضوه يأخذون سنداتٍ ويتعاملون بها عن طريق الحوالة على الصيرفي، ولا يسحبون ما اقترضوه إلّا نادراً، حيث يحتاجون أحياناً إلى استهلاك عين المال لمصرف الزواج ونحوه، فأخذ يقرض قدراً أكبر ممّا عنده بعشر مرّات.

والنتيجة: أنّه حينما يستودع شخصٌ عشرة دنانير يُقرض [الصيرفي] بقوّة ذلك تسعين ديناراً.

ثمّ جاء دور الصناعات الكبيرة والمشاريع الضخمة، من قبيل استخراج النفط ونحو ذلك، واحتاج أصحابها إلى أموال هائلة لإنجاز المشروع، ولا يمكنهم جمع المال من الناس بسلطتهم جبراً وقهراً عليهم؛ لأنّ ذلك خلاف منطق الرأسماليّة والحرّيّة المفروضة، كما لا يمكنهم جمعها عن طريق التبرّعات؛ إذ قد تربّى الناس على العقليّة المصلحيّة، وكلّ واحد منهم إنّما تعاون واشترك في إمضاء قوانين الرأسماليّة وإنجازها بدافعٍ من مصلحته الخاصّة، فمتى يسوغ لهم بذل المال في مشروع مجّاناً بداعي التبرّع مثلاً؟!

وهنا قال الصيرفي: إنّني أستطيع أن أجمع لكم فاضل أموال الناس: ففتح باب أخذ المال من الناس بعنوان الاقتراض مع إعطاء الفائدة بدلاً عمّا كان يصنعه سابقاً من أخذ الودائع مع تقاضي الأجرة على حفظ المال، فأخذ الناس يدفعون إليه فاضل أموالهم، بل أخذوا يحبّذون الضغط على أنفسهم في المعيشة حرصاً على أخذ الفائدة، وأخذ الصيرفي يقتصر في إعطاء الفائدة على أقلّ قدر ممكن منها ممّا يفي بجلب أموال الناس، ثمّ يعطي هذه الأموال الهائلة إلى أصحاب تلك المشاريع مع أخذ الربا منهم.

وقد تمخّض هذا الدور عن لا مساواة غريبة بين الناس، فاجتمعت الأموال الهائلة والمنافع الكثيرة في جيوب جماعةٍ معيّنين منهم، هم الصيارفة، بل أصبحوا بذلك يتحكّمون في البلاد ويؤثّرون على العباد في سنّ قوانين لصالح معاملاتهم الربويّة.

وقد كان ذلك في البلاد الأوروبيّة في ظلّ شروط خاصّة وحالات نفسيّة معيّنة، ولو أنّه طُبّق في مكان آخر ـ يختلف عنها في [الظروف]

والخصوصيّات ـ قانونُ الشركة في التجارة بدلاً عن الودائع الربويّة ـ وذلك بأن يكون نفس أصحاب الأموال مشتركين في ذلك المشروع أو تلك الصناعة أو المؤسّسة، لهم ما لصاحب المشروع من منافع وعليهم ما عليه من خسائر ـ لحصلت الفوائد عينها ومشى المشروع، ولم تحصل تلك المضارّ الهائلة.

ومن المفاسد التي ترتّبت على الربا: انحسار التجارة عمّا لا يكون ربحه أكثر من سعر الفائدة الربويّة، بينما قد يكون ذلك الشيء أهمّ من مشروع آخر تتّجه إليه التجارة؛ لكون ربحه أكثر بكثير من سعر الفائدة الربويّة.

ومن المفاسد أيضاً أنّ المرابي حينما يعطي المال، لا يفكّر في نجاح المشروع وإنجاحه والظروف التي يعيشها المشروع ومن يتبنّاه إلّا بالقدر الدخيل في قدرة المدين على دفع الفائدة الربويّة إن لم يكن قادراً على الدفع عن طريق آخر، بينما لو كانت المعاملة على أساس الشركة في التجارة، لكان من يدفع المال إلى ذلك التاجر يفكّر أيضاً في نجاح المشروع وإنجاحه، وكان يلاحظ الظروف الموضوعيّة للمشروع ولمن يتبنّى ذلك المشروع.

على أنّ الحركة الربويّة تناقض دائماً الحركة التجاريّة والمصلحة التجاريّة؛ إذ يُجري المرابون على سعر الفائدة قانون العرض والطلب: فحينما يشتدّ احتياج التجّار إلى المال يمتنعون عن بذله إلّا بسعرٍ غالٍ، وحينما يقلّ احتياجهم يضعون الأموال على المسرح ويبذلونها بفائدةٍ رخيصة.

وقد أثّر رواج الربا بهذا الترتيب في علم الاقتصاد والفكر الاقتصادي، فأخذوا ينسجون من وجهة النظر العلميّة مبرّرات للربا، وإذا بقي لنا مجالٌ نعقد في آخر البحث خاتمةً نستعرض فيها جملةً من تلك المبرّرات التي نسجوها في المقام[1].

---

(١) ولم تسنح الفرصة له ﷺ باستعراض ذلك.

وبالرغم من كون المرابين طفيليّين على مائدة أموال الناس، والمترقّب أن يكون حظّهم أقلّ من حظّ أصحاب الموائد أنفسهم، إلّا أنّ حظّهم أصبح أكثر؛ وذلك لأنّ نفعهم مضمونٌ، سواءٌ ربحت التجارة أم خسرت، فهم يرون أنفسهم مالكين لمالين طوليّين: أحدهما: نفس المال الذي يُقرضونه، وثانيهما: الأجل؛ فكأنّ المال تلقائيّاً ينمو بمضيّ الزمن عليه في ذمّة الناس، بلا حاجة إلى أيّ تعب من قبل صاحب المال، فيرون لأنفسهم حقّ إلزامين طوليّين: أحدهما: الإلزام بوفاء الدَّين مع القدرة، والثاني: الإلزام بالفائدة عند عدم الوفاء.

والإسلام ـ اجتذاذاً لأُصول الربا وفكرة استحقاق هذا الإلزام ـ لم يقتصر على المنع عن الإلزام، بل منع رأساً عن إيقاع المعاوضة على الأجل، ولو مع رغبةٍ من المدين ودون إلزامٍ له.

هذا تمام الكلام في المباحث التمهيديّة الثلاثة.

الفصل الثاني
التخريجات الفقهيّة للمعاملات الربويّة

ما هي تخريجات المعاملات الربويّة مع البنوك، بحيث نخرجها عن كونها رباً؟ وهل تصحّ هذه التخريجات أم لا؟

نتكلّم هنا في مقامين:

المقام الأوّل: في تخريجات المعاملات الربويّة بشكل عامّ.

المقام الثاني: في المعاملات التي تقع مع البنوك.

١ ـ التخريجات العامّة للمعاملات الربويّة:

أمّا المقام الأوّل ـ وهو في التخريجات [بشكل عام] ـ فنذكر هنا تخريجين، وبكلامنا فيهما تتبيّن صناعة التخريجات في المقام، فنقول:

التخريج الأوّل: بيع النقد بأزيد منه مؤجّلاً:

أن يبيع المائة دينار ـ مثلاً ـ نقداً بمائة وعشرين ديناراً مؤجّلةً إلى ستّة أشهر بدلاً عن القرض الربوي، والنقود في زماننا ليست ذهباً أو فضة، ولا تحكي عنهما بحيث تكون المعاملة بالذهب والفضّة حتّى تدخل هذه المعاملة في البيع الربوي.

وبهذا يصل المرابي دائماً إلى مقصوده في القرض الابتدائي مع الفرار عن الربا، ويبقى هدفه في الانتفاع عند حلول الأجل إذا لم يكن المدين قادراً على الوفاء بالدّين.

وبإمكانه تحصيل هذا الهدف بأن يشترط في ضمن ذلك البيع أن يكون عليه ـ على كلّ شهر يؤخّر الأداء فيه ـ كذا مقدارٍ من المال، وهذا شرط مشروع؛ فإنّ من يبيع شيئاً بإمكانه أن يشترط أن يكون عليه في كلّ شهر إعطاء درهم للبائع، وهنا قد جعل نفس الشرط، إلّا أنّه مقيّد بعدم الوفاء بالثمن. وبهذا تصبح هذه الحيلة وافيةً بسهولة بكل أهداف المرابي، ولعلّها أدهى حيلة في المقام.

ولا يخفى أنّ هذه الحيلة إنّما تتمّ إذا لم نقل بأنّ أدلّة حرمة البيع الربوي في المكيل والموزون تشمل مطلق المثليّات. أمّا إذا أثبتنا ذلك بوجهٍ من الوجوه، كما يشهد لذلك التعريف القديم للمثلي والقيمي بالمكيل والموزون ـ والتعبير بالمثلي والقيمي لم يكن موجوداً في زمن الأئمة عليهم السلام[1] ـ، فتبطل هذه الحيلة؛ لأنّ النقود مهما كان شكلها فهي مثليّة.

نعم، إن لم نقل بذلك كان لهذه الحيلة صورة؛ إذ النقود التي في زماننا ليست مكيلاً ولا موزوناً، وقد أفتى المشهور من طبقة المتأخّرين جدّاً ـ أعني طبقتنا والطبقة التي قبلنا ـ بصحّة هذه الحيلة، وقد ذهب السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه)[2] إلى التفصيل بين ما لو قيّد البدل بقيدٍ مغاير لما أُعطي (كأن يعطي مائة دينار أوراقاً من فئة دينار، ويجعل ثمن ذلك اثنتي عشرة ورقة من فئة عشرة دنانير) وبين ما لو لم يقيّد البدل بقيد من هذا القبيل (كأن يبيع المائة دينار بمائة

---

(١) كما ذكر رحمه الله تحت عنوان: (الإشكال الثاني: معارضة نصوص المكيل والموزون).

(٢) لم نعثر على هذا التفصيل بهذه الصورة في تقريرات دروس السيّد الخوئي رحمه الله في دورتيه الأُولى والثانية: (محاضرات في الفقه الجعفري)، (مصباح الفقاهة) و(التنقيح)، ويُحتمل أن يكون الشهيد الصدر رحمه الله قد سمع منه هذه العبارات شفاهاً، وربما يؤيّد ذلك بما يأتي منه رحمه الله بعد قليل حيث يقول: «ونحن حينما كنّا نورد عليه (مدّ ظلّه) هذا الإشكال...».

وعشرين ديناراً)، ويتحصّل من بعض عباراته وجهٌ لذلك، ومن بعض عباراته الأُخرى وجهٌ آخر.

ولنذكر كلا الوجهين مع بيان الحال فيهما؛ فنقول:

الوجه الأوّل: إنّ بيع مائة دينار بمائة وعشرين غير صحيح؛ إذ هذا مبادلة للشيء بنفسه مع زيادة، ومبادلة الشيء بنفسه غير معقولة، ومجرّد الكلّيّة والجزئيّة لا يوجب المغايرة وصحّة المبادلة. نعم، لو باع مائة دينار مثلاً من فئة دينار باثنتي عشرة ورقة من فئة عشرة دنانير، لم يرد عليه هذا الإشكال.

أقول: مضافاً إلى أنّه لم يحلّ أصل مادّة الفساد[1]، فإنّه يرد عليه:

أوّلاً: إنّ مجرّد عدم كون ذلك بيعاً أو مبادلة لا يوجب بطلانه ما لم تثبت كونه قرضاً ربويّاً، وإلّا فهو عقدٌ من العقود لا يدخل تحت عنوان البيع أو أيّ مبادلة أُخرى، فليقصد المتعاملان هذا العقد على ما هو عليه، وهو داخلٌ في إطلاق: ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾[2]، فيكون صحيحاً.

وهذا الإيراد يتوقّف وروده على القول بأنّ روايات: «لا يكون الربا إلّا في ما يُكال ويوزن»[3] تشمل كلّ المعاملات ما عدا القرض. أمّا لو قلنا: إنّها ليست كذلك، وإنّما هي مختصّة بالبيع مثلاً، أو يُتعدّى إلى غير البيع بعدم القول بالفصل ـ ومن المعلوم أنّ هذا الإجماع لا يشمل معاملةً غريبة من هذا القبيل ـ، فلا يرد

---

(١) «إذ كما عرفت: يُمكن فرض أحد العوضين دنانير [من فئة] الآحاد مثلاً والآخر أوراقاً، كلّ ورقة منها من فئة عشرة دنانير، وما شابه ذلك». (منه ﷺ).

(٢) المائدة: ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٣، الباب ٦ من أبواب الربا، الحديثان ١ و ٣.

هذا الإشكال؛ إذ تصبح هذه المعاملة حينئذٍ ربويّةً باطلة، وإن لم تكن في المكيل والموزون.

ثانياً: إنّ المغايرة بين النقد الخارجي وبين ما في الذمّة ليست مجرّد مغايرة عقليّة واعتباريّة، بل هي مغايرة عرفيّة، كيف! والذمّة من مخترعات العرف نفسه في مقابل الخارج، ويشهد لذلك بعض الروايات الواردة في صحّة بيع الثوب ـ وهو قيميّ ـ بثوبين نسيئةً[1]، وقد أفتى الفقهاء أيضاً بصحّة بيع المثل بالمثل مع الزيادة في القيميّات، سواءٌ كان بالنقد أم النسيئة[2].

الوجه الثاني: إنّ هذه المعاملة قرضٌ وليست بيعاً؛ فإنّها تمليكٌ للمال من الشخص الآخذ مع دخوله في ذمّته، وهذا هو القرض.

وهذا الكلام غير صحيح، حلّاً ونقضاً:

أ ـ أمّا حلّاً؛ فلأنّه:

إن قصد من كون هذه المعاملة قرضاً أنّها تفيد فائدة القرض، فهذا صحيح. ولكنّ هذا البيان لا يكفي في إبطال الزيادة؛ فهل كلّ معاملة أفادت فائدة القرض تبطل فيها الزيادة؟ ولماذا؟!

وإن قصد بذلك كونها قرضاً حقيقةً، فإنّما يكون كذلك بناءً على التعريف الأوّل للقرض من التعريفات الماضية، والذي كان يُرجع القرضَ إلى المبادلة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٥٥، الباب ١٧ من أبواب الربا، الحديث ١.

(٢) أنظر: رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ٨: ٤٢٥. ولكن لم يُتّفق على جوازه في النسيئة، فراجع: النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى ١: ٣٧٨؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٢٦٠.

وأمّا بناءً على الوجوه الأُخرى[1]، فليس الأمر كذلك؛ فإنّ هذا مبادلة لمائة دينار مثلاً بمائة وعشرين ديناراً، والقرض:

إمّا هبة بتمليك العين مع الاستئمان على الماليّة، كما عليه المحقّق الإيرواني رحمه الله.

أو تمليك بضمان، كما عليه السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه) نفسه.

أو أنّه يجعل اليد مؤثّرةً في التملّك والضمان، كما مضى تفصيله منّا[2].

وهذه كلّها غير المبادلة.

ب ـ وأمّا نقضاً: فلأنّه لو كان بيع المثلي بالمثل مؤجّلاً قرضاً، لكان بيع القيمي بالقيمة مؤجّلةً قرضاً أيضاً: فلو باع شخصٌ شيئاً قيميّاً مؤجّلاً بسعرٍ أغلى من سعر السوق كان ذلك رباً محرّماً، وهذا ما لا يقول به أحد.

ونحن حينما كنّا نورد عليه (مدّ ظلّه) هذا الإشكال، كان يجيب بأنّ هناك فرقاً بين باب بيع القيمي بقيمةٍ أغلى مؤجّلاً وبين باب القرض، وهو أنّ القيمي يعيّن نوع ثمنه عند البيع، كأن يقال مثلاً: «بعت هذا بدينار»، أي الدينار العراقي، وأمّا في باب القرض فيأتي إلى الذمّة مطلق الماليّة.

وهذا الجواب غير صحيح؛ فإنّ نوع الثمن في باب القرض معيّن أيضاً، وهو نقد البلد: فمن يُقرض مائة دينارٍ يطلب حين حلول الأجل ـ بحسب الارتكاز العرفي ـ مائة دينارٍ من نقود ذلك البلد، ولو أعطاه من نقود [بلد آخر] بذاك المقدار من الماليّة كان له ـ عقلائيّاً ـ حقّ الرفض.

فقد تحصّل أنّ هذين الوجهين كلاهما غير صحيح.

---

(١) «حتماً لو ضممنا الوجهين أحدهما إلى الآخر ـ ولعلّه المقصود له في الوجه الثاني ـ لم يرد عليه هذا الإشكال» (المقرّر).

(٢) تقدّم الحديث عن هذه المباني في أوّل البحث.

تحقيق في إبطال التخريجات العامّة :

والتحقيق في المقام هو عدم جواز هذه الحيلة، ويتّضح ذلك بذكر مقدّمتين :

المقدّمة الأُولى : يوجد في المعاملات وراء السبب ـ الذي هو العقد ـ ثلاثة أغراض :

١ ـ ما أُسمّيه : (الغرض العقدي)، وهو الغرض الذي يمتاز به كلّ نوع من أنواع العقد عن الآخر، ويشترك فيه تمام العقلاء، كالمبادلة بين المالين في البيع مثلاً.

٢ ـ ما أُسمّيه : (الغرض النوعي الخارجي)، وهو ما يشترك فيه نوع العقلاء في كلّ نوع من المعاملات، كالتسلّط الخارجي على الثمن والمثمن في البيع، وليس هو المميّز لكلّ نوع من أنواع المعاملات عن الآخر : فقد يشترك نوعان منها في الغرض النوعي الخارجي، وذلك من قبيل إبراء الدَّين وهبته على من هو عليه، بناءً على صحّة ذلك؛ فإنّهما عمليّتان تنتجان غرضاً نوعيّاً خارجيّاً واحداً، وهو فراغ ذمّة المديون من دون أن يدفع شيئاً.

٣ ـ ما أُسمّيه : (الغرض الشخصي الخارجي)، وهو الذي لا يميّز أنواع المعاملات بعضها عن بعض، كما لا يشترك بين نوع العقلاء : فربّ شخص يشتري الكتاب للمطالعة، وآخر للاقتناء في المكتبة، وثالث للإهداء، ورابع للتجارة، وهكذا.

والغرض الشخصي الخارجي خارجٌ عن قوام المعاملة، لكنّ الغرض النوعي الخارجي يشكّل ـ بحسب نظر العرف والعقلاء ـ حيثيّةً تقييديّة مأخوذة في قوام المعاملة، ولهذا نقول : إنّ تلف المبيع قبل القبض من مال بائعه على

القاعدة، بلا حاجة إلى تلك الرواية الضعيفة[١]؛ فإنّ العقلاء يقولون ـ مع فرض عدم التسليط الخارجي وتلفه قبل ذلك ـ: إنّ المعاملة لم تتمّ ولم يتحقّق البيع، وقد قال جماعةٌ من الفقهاء ـ ونِعمَ ما قالوا ـ: إنّ إيقاع العقد المنقطع على طفلة إلى مدّة لا يمكن الاستمتاع بها بوجهٍ من الوجوه باطل[٢].

المقدّمة الثانية: إنّ النهي الإبطالي المتوجّه إلى العقد والمعاملة لا يتّجه طبعاً إلى الغرض الشخصي الخارجي؛ لخروجه عن العقد والمعاملة بكلّ وجه، وإنّما يتوجّه إلى السبب أو الغرض العقدي أو الغرض النوعي الخارجي، بحسب اختلاف مناسبات الحكم والموضوع:

أ ـ فقد يكون المناسب رجوعه إلى نفس العقد، كما في: «لا تبع وقت النداء»[٣]؛ حيث إنّ هذه العمليّة تشغل الإنسان في وقت النداء عن العبادة والصلاة.

ب ـ وقد يكون المناسب رجوعه إلى الغرض العقدي، كما لو نهى عن بيع حقّ الشفعة[٤]، حيث قيل[٥]: إنّ هذا بنكتة أنّ هذا الحقّ لا يعدّ مالاً حتّى يقابل

---

(١) وهي: «كلّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»، فراجع: عوالي اللآلئ ٣: ٢١٢، الحديث ٥٩؛ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٣: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب الخيار، الحديث ١، وهو نبويٌّ جبره بعض الفقهاء بعمل الأصحاب كافّة، فراجع: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٣: ٨٣.

(٢) كأنْ يعقد على الصغيرة لساعةٍ لتحرم عليه أُمّها، ولذلك لم يصحّح بعضهم العقد المنقطع فيما لو جعل المدّة بمقدار لا يصل إلى البلوغ (نموذج في الفقه الجعفري: ٢٤٥). والأرجح أنّه ﵀ يقصد الميرزا القمّي ﵀ في رسالته حول العقد على الصغيرة، فراجع: رسائل الميرزا القمّي ١: ٣١١.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٨، الباب ٥٣ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٤، بالمضمون.

(٤) راجع مثلاً: منهاج الصالحين (تعليقة الشهيد الصدر ﵀) ٢: ٤١، المسألة ١.

(٥) لاحظ ما ذكره ﵀ في: اقتصادنا: ٨٣٤، الملحق ٥.

بالمال، لكن يمكن إسقاطه في ضمن عقد الهبة مثلاً.

ج ـ وقد يكون المناسب رجوعه إلى الغرض النوعي الخارجي، كما في تحريم الربا، حيث تترتّب المفاسد على الزيادة الخارجيّة والتسلّط الخارجي.

وهذا النهي، سواءٌ كان متّجهاً إلى السبب أم إلى الغرض العقدي أم إلى الغرض النوعي الخارجي:

تارةً: لا تكون له نكتة عقلائيّة ارتكازيّة، فيقتصر حينئذٍ على مورده.

وأُخرى: تكون له نكتة عقلائيّة ارتكازيّة يُحتمل اختصاصها بالمورد، ولا يوجد ارتكاز عقلائي على عدم الفرق بين ذلك المورد ومورد آخر، وهنا أيضاً يقتصر على المورد الخاصّ.

وثالثةً: يوجد ارتكاز عقلائي يحكم بعدم الفرق، فيتولّد لكلام الشارع ظهورٌ ثانوي في العموم والإطلاق، فيتعدّى.

وهذا ليس قياساً؛ إذ في القياس لا يفرض ارتكازُ عدم الفرق بين مورد النصّ وموردٍ آخر، وإنّما يوجد ظنٌّ خارجي بعدم الفرق، غاية ما هناك أن تكون كبرى القياس نفسها وأماريّته ارتكازيّةً مثلاً، وهذا لا يولّد للكلام ظهوراً نأخذ به، بخلاف فرض ارتكاز عدم الفرق، حيث يولّد الظهورَ [المذكور]: فلو سئل عن ماء في حبّ على باب المسجد وقعت فيه ميتة فقال: «أهرقه»، لم يقتصر طبعاً على قيود المورد من كون الماء في حبّ، وكونه موضوعاً على باب المسجد. والتعميم والتضييق بواسطة الارتكاز هو شغل الفقهاء في موارد لا تحصى[1]، إلّا أنّه أحياناً ـ ولشدّة وضوح الارتكاز ـ يُغفل عن كون هذا

---

(١) «مثل (مدّ ظلّه) للتضييق بجعل سراية النجاسة بالملاقاة مختصّةً بفرض الرطوبة، وإن كان لسان الدليل مطلقاً من هذه الناحية» (المقرّر).

الظهور وليداً للارتكاز، ويتخيّل أنّه ظهورٌ لحاقٌّ اللفظ ابتداءً.

وبالجملة، فالنهي المتوجّه إلى معاملةٍ من المعاملات:

أ ـ تارةً: لا يوجد فيه ارتكاز عدم الفرق بين مورده ومورد آخر، فلا يتعدّى، كما لو قال: «لا تبع في يوم السبت»، فلا يتعدّى إلى الصلح مثلاً؛ فإنّه لا يوجد هنا نكتةٌ مركوزةٌ رأساً، وإنّما هو حكمٌ تعبّديٌّ صرف يُقتصر على مورده.

وكذلك لو قال: «لا تبع معلّقاً»، أو «مع الغرر»، أو «مع عدم معلوميّة العوضين»، أو «بغير صيغة الماضي» مثلاً، فإنّه وإن كانت هنا نكتةٌ ارتكازيّة (وهي الرغبة في إحكام البيع، وجعله غير قابل لوقوع شيءٍ من الكلام والشجار والتزلزل فيه مثلاً)، إلّا أنّ ارتكاز عدم الفرق بينه وبين الصلح غير موجود؛ فلعلّ الشارع أراد أن يكون في الشريعة عقدٌ محكم وآخر غير محكم، حتّى إذا ناسب هدفُ المتعاملين الإحكامَ التجآ إلى الأوّل، وإلّا صحّ لهما الأخذ بالثاني مثلاً.

وكذلك لو نهى عن هبة الدَّين على من هو عليه، فلا يتعدّى إلى الإبراء؛ لاحتمال أنّ هبته ـ مثلاً ـ غير معقولة عند الشارع، فيكون النهي متعلّقاً بالغرض العقدي الخاصّ مثلاً.

ولو نهى عن بيع حقّ الشفعة، فلا يتعدّى إلى إسقاطه في ضمن الهبة؛ إذ لعلّه نهى عن الغرض العقدي الخاصّ باعتبار عدم كونه مالاً في نظره، فلا يقابل بالمال، ولا بأس بإسقاطه في ضمن عقد.

ب ـ وأُخرى: يوجد فيه ارتكاز عدم الفرق، كما لو قال: «لا تبع في يوم الجمعة وقت النداء»؛ فإنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي كون هذا النهي إنّما هو باعتبار إشغال ذلك عن العبادة والصلاة، من دون فرق بين أن يجريه

بصيغة البيع أو بصيغة الصلح مثلاً، فيتعدّى إلى صيغة الصلح.

وكما لو نهى عن بيع مال الغير؛ فإنّه يتعدّى إلى هبته أو التصالح عليه ونحو ذلك؛ إذ النكتة في ذلك حرمة مال الغير وسلطنة مالكه عليه، من دون فرق بين معاملة وأُخرى.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، فنقول: إنّ النهي في باب الربا متعلّق ـ بحسب مناسبات الحكم والموضوع ـ بالغرض النوعي الخارجي، والنهي المتعلّق بالغرض النوعي الخارجي:

تارةً: لا يوجد فيه ارتكاز عدم الفرق بين مورده ومورد آخر، فلا يتعدّى منه إليه. ومثاله: ما لو نهى عن استئجار المرأة للعمل الجنسي؛ فإنّ هذا نهيٌ عن الغرض النوعي الخارجي بحسب الارتكاز العقلائي، فليس الفساد في مجرّد إيقاع العقد أو الغرض العقدي، وإنّما الفساد في العمل الخارجي. ولا يتعدّى من الاستئجار إلى الزواج؛ فإنّ هذا النهي كأنّه نهيٌ بلحاظ حرمة المرأة وكرامتها، وأنّها أشرف من أن يمتلك بضعها بالاستئجار، وإنّما يجب أن يكون الاستمتاع بها في إطارٍ خاصّ محترم، وهو الزوجيّة، فلا يتعدّى من الاستئجار إلى الزوجيّة. نعم، يتعدّى إلى البيع والهبة ونحو ذلك.

وأُخرى: يوجد فيه ارتكاز عدم الفرق بين مورده ومورد آخر، كما في النهي عن القرض الربوي؛ فإنّه ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ نهيٌ بلحاظ الغرض النوعي؛ لما فيه من المفاسد، ويتعدّى عنه إلى كلّ معاملة يكون الغرض النوعي منها هو الإلزام بالزيادة.

وأقصد بقولي: إنّ الغرض النوعي منها هو الإلزام بالزيادة: أن يكون طبع المعاملة سنخ طبع يوضح بنفسه أنّ المقصود به هو الإلزام بالزيادة. وأمّا إذا لم تكن المعاملة نفسها تستبطن ذلك، وإنّما كان الغرض الشخصي منها هو الزيادة،

فلا بأس بذلك. ولو فرض أن تعوّد الناس عليه واشتهر هذا العمل، فبهذا لا يخرج عن كونه غرضاً شخصيّاً مباحاً.

نعم، للدولة الإسلاميّة الشرعيّة حينما ترى المصلحة النهيُ عن ذلك.

ومثال ما يكون طبع المعاملة فيه يقتضي كون الغرض هو الإلزام بالزيادة: ما كنّا نتكلّم فيه، من أنّه يبيع مائة دينار نقدي بمائة وعشرين ديناراً مؤجّلاً؛ فإنّه من الواضح أنّ الغرض من ذلك هو الإلزام بالزيادة. وكذلك لو باع شيئاً رخيصاً بقيمة غالية واشترط في ضمن البيع على البايع إقراض المشتري؛ فإنّ الغرض النوعي من ذلك عين الغرض النوعي من العكس، أي أن يقرض شيئاً ويشترط في ضمن القرض البيع المحاباتي.

وهناك رواية قد يستفاد منها جواز هذه الحيلة، أعني البيع المحاباتي مع اشتراط القرض، وهي رواية محمّد بن إسحاق بن عمّار، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: «إنّ سلسبيل[1] طلبت منّي مائة ألف درهم على أن تربحني عشرة آلاف، فأقرضها[2] تسعين ألفاً وأبيعها ثوب وشي[3] تقوّم بألف درهم بعشرة آلاف درهم، قال: لا بأس»[4].

١ ـ فإن قلنا: إنّ هذه الرواية لا تدلّ على أنّ الإقراض أُخذ شرطاً في ضمن عقد البيع المحاباتي، وإنّما كان اتّفاقاً خارجيّاً دون أن يصبح البائع ملزماً بالإقراض، فتكون الرواية خارجةً عمّا نحن فيه.

---

(١) في بعض النسخ: «سلسيل» بدل: «سلسبيل».

(٢) في الكافي: «فأقرضتها» بدل: «فأقرضها».

(٣) في الكافي: «ثوباً وشياً» بدل: «ثوب وشي».

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ٥٤، الباب ٩ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١.

٢ ـ وإن قلنا : إنّها تدلّ على ذلك :

أ ـ فإن قلنا : إنّ الملازمة بين حرمة الربا وبين حرمة ذلك تكون بدرجةٍ لا يقبل العرف التفكيك بينهما ، فالرواية تصبح معارضةً لآية حرمة الربا ، وتسقط عن الحجّيّة .

ب ـ وإن قلنا : إنّ الملازمة ليست بأقوى من الظهور [الإطلاقي] ، فيكفينا حينئذٍ ضعف سند هذه الرواية(١) .

ومثال ما تكون الزيادة فيه غرضاً شخصيّاً : أن يبيع داره بمائة دينار مع خيار الشرط على رأس السنة ، والزيادة التي يأخذها المشتري هي منفعة الدار ؛ فإنّ هذا لا بأس به ؛ إذ طبع المعاملة ليس سنخ عمل ينحصر غرضه في الزيادة : فقد يفكّر شخص ببيع داره لغرضٍ من الأغراض مع جعل خيار الشرط ؛ لاحتمال الندم ، دون أن يكون غرضه ولا غرض المشتري مسألة القرض الربوي .

ولو باع كتابه بثمن رخيص على نحو المحاباة مع إرجاعه بثمن أغلى :

فإن كان الإرجاع بمحض اختيار المشتري ـ ولو مع الاتّفاق عليه خارج المعاملة ، من دون أن يكون ملزماً بذلك في ضمن العقد الأوّل ـ فلا بأس به ؛ فإنّ طبع البيع المحاباتي لا يوحي بمسألة الزيادة الربويّة ، بل قد يكون الشخص محتاجاً واقعاً إلى بيع كتابه ، فيبيعه بالمحاباة .

وإن اشترط في ضمن العقد الأوّل الإرجاع بثمن أغلى ، أصبح هنا الإلزام بالزيادة غرضاً نوعيّاً للمعاملة ، فيأتي إشكال الربا .

وقد تحصّل من تمام ما ذكرناه : عدم صحّة بيع مائة دينار نقدي

---

(١) وذلك بعليّ بن حديد الذي ضعّفه كلّ من وجدناه قد تعرّض له من الفقهاء ، وأوّلهم الشيخ ﵀ ، فراجع : الاستبصار ١ : ٤٠ ، ٣ : ٩٥ .

بمائة وعشرين ديناراً مؤجّلاً مثلاً، وإن كان الدينار في زماننا من غير جنس النقدين.

نصوص جواز البيع بالأكثر ونقد مدركيّتها لصحّة التخريج الربويّ الأوّل:

إلّا أنّ هنا إشكالاً، وهو أنّ روايات جواز البيع بالأكثر في غير المكيل والموزون تدلّ بإطلاقها على جواز ذلك، ولو مع كون الأكثر مؤجّلاً، ولو في بيع الدينار. إذن: تلك الروايات تدلّ بإطلاقها على صحّة هذه المعاملة.

والجواب عن هذا الإشكال أنّه:

أ ـ إن قلنا: إنّ التفكيك بين حرمة الربا القرضي وبين حرمة هذه المعاملة غير ممكن عقلائيّاً، بحيث يعدّ دليل حرمة الربا القرضي كالنصّ في حرمة هذه المعاملة، فتلك الإطلاقات تقيّد ـ لا محالة ـ بدليل حرمة الربا القرضي الدالّ على حرمة هذه المعاملة الأخصّ من تلك المعاملات.

ب ـ وأمّا إن قلنا: إنّ دلالة دليل حرمة الربا القرضي على حرمة هذه المعاملة تكون بمستوى الإطلاق، فلا أقلّ من أنّهما يتعارضان ويتساقطان، وتصل النوبة إلى المطلقات الفوقيّة الدالّة على حرمة الربا، الشاملة للربا القرضي والربا المعاملي، من دون فرق فيه بين المكيل والموزون وغيره، أو بين الحالّ والمؤجّل.

التخريج الثاني: وضع الجُعالة على القرض:

أن يجعل جُعالةً على القرض، بأن يقول: «من أقرضني كذا مقدار من المال فله كذا مقدار»، فتكون الزيادة مستحقّةً بإزاء العمل ـ وهو الإقراض ـ لا بإزاء المال حتّى يكون ربا. ولذا: لو فرض أنّ الجعالة كانت باطلةً بسببٍ من

الأسباب وكان القرض صحيحاً، فهو لا يستحقّ حينئذٍ شيئاً من الزيادة.

ويرد على هذا التخريج:

أوّلاً: إنّ الغرض النوعي الظاهر من نفس المعاملة هو الزيادة، ويُصبح بالاقتراض مُلزماً بأداء الزيادة، فيأتي فيه ما مضى من التعدّي عن مورد دليل حرمة الربا إلى هذا المورد بارتكاز عدم الفرق.

ثانياً: إنّ هذه المعاملة باطلة في نفسها، وتوضيح ذلك يكون بتحقيق معنى الجعالة بنحوٍ ينكشف منه معنى جملة من أبواب المعاملات، من قبيل المضاربة والمزارعة والمساقاة والمغارسة ونحو ذلك من الأبواب، فنقول:

حقيقة الجعالة:

يتصوّر في الجعالة بدواً ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن تكون معاوضةً بين العمل والجُعل. وهذا الاحتمال ساقطٌ حتماً، فقهيّاً وعقلائيّاً، وذلك بالتسالم فتوىً وارتكازاً على أنّه لا معاوضة بين العمل وبين الجُعل في باب الجعالة، وإلّا كان الجاعلُ يستحقّ العملَ في مقابل هذا الجُعل، مع أنّه لا يستحقّه في مقابله.

وهذا هو الفرق بين باب الجعالة وباب الإجارة: ففي إجارة الأعمال يكون المستأجر مستحقّاً للعمل على الأجير، بخلاف باب الجعالة.

الاحتمال الثاني: أن يفرض أنّ الجعالة تمليكٌ للمال تمليكاً مشروطاً بالعمل، فبابه باب التمليك المجّاني، لكنّه معلّق على العمل، ويلتزم بأنّ هذا التعليق قد صحّ في المقام على خلاف القواعد الأوّليّة التي تقتضي عدم صحّة التمليك المعلّق، فلا يمكن أن يقول مثلاً: «لك هذا الدرهم إن أمطرت السماء». لكن في خصوص موارد الجعالة صحّ ذلك، على خلاف القاعدة.

وهذا الاحتمال وإن كان أقرب من الاحتمال الأوّل، لكنّه أيضاً على خلاف الارتكاز الفقهائي والعقلائي؛ إذ لو حسبنا ما هو المركوز في الأذهان الفقهائيّة والعقلائيّة لرأينا أنّه لا يمكن أن يفسّر على أساس هذا الاحتمال، وذلك:

أوّلاً: لا إشكال في أنّ المركوز في هذه الأذهان أنّ الجعالة ليست تمليكاً مجّانيّاً وهبةً مشروطة ومعلّقة، ولهذا يسمّى الدرهم: «جُعلاً على العمل»، وهذا معناه أنّه أُخذ في معنى الجعالة التعويض بمعنىً من المعاني.

ثانياً: لا إشكال ـ بحسب النصّ والفتوى فقهائيّاً، وبحسب الارتكاز عقلائيّاً ـ في أنّه إذا تبيّن بطلان الجعالة لسبب من الأسباب، يُرجع إلى أُجرة المثل، كما صرّح بذلك الفقهاء[1]، ولا موجب لضمان أُجرة المثل لو لم يكن هنا طعم المعاوضة، وإنّما كان مجرّد تمليك مجّاني تبيّن بطلانه، من دون أن يكون العامل قد أقدم على العمل بعنوان المعاوضة حتّى يقال: لو لم يسلّم له المسمّى ثبتت له قيمة المثل والبدل الواقعي بقواعد الضمان.

ثالثاً: من المصرّح به والمتسالم عليه فقهائيّاً ـ وهو على طبق الارتكاز العقلائي أيضاً ـ أنّه إذا جعل جُعلين مختلفين؛ فقال أوّلاً: «لك عليّ درهم لو وجدت لي ضالّتي»، ثمّ قال [ثانياً]: «لك عليّ دينار لو وجدت لي ضالّتي»، كانت الجعالة الثانية ناسخةً للجعالة الأُولى. وهذا معناه وجود نوعٍ من المنافاة والمعارضة بالارتكاز بين الجعالتين، فتكون الثانية ناسخةً للأُولى. ولو كانت مجرّد هبةٍ مشروطة فأيّ منافاةٍ بين الهبتين؟! ولماذا لا تصحّ كلتاها

---

(١) وهذه قاعدة كلّيّة طُبّقت على الجعل (المناهل: ٦١٣)، وراجع: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١١: ١٥٤؛ كفاية الأحكام ٢: ٥١٣؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٥: ١٩٣.

معاً؟! ومجرّد كونهما معلّقتين على شيء واحد لا يوجب منافاةً بينهما، كما هو واضح.

فعلى أساس هذه القرائن الثلاث ـ وقرائن أُخرى يمكن تصيّدها من فقه الجعالة ـ يُعرف أنّ باب الجعالة ليس باب التمليك المجّاني الصّرف.

الاحتمال الثالث: وهو الصحيح، وحاصله: أنّ أحد موجبات ضمان العمل المحترم عقلائيّاً على الإنسان هو التسبيب: فلو أمر الحلّاق بأن يحلق رأسه دون أن يتعامل معه أو يجري معه عقد الإجارة، كان ضامناً لقيمة الحلاقة السوقيّة، وهذا الضمان هو ضمان الغرامة، من قبيل ضمان اليد بالنسبة إلى الأموال.

والأصل الأوّلي في ضمان الغرامة هو الضمان بالقيمة الواقعيّة، كما أنّ الأصل الأوّلي في ضمان الأموال هو الضمان بالقيمة الواقعيّة، ولكن كما قلنا في ضمان الأموال: إنّه وإن كان الأصل الأوّلي فيه هو الضمان بالقيمة، لكن يمكن للضامن والمضمون له أن يتّفقا على بدل معيّن يكون به الضمان، فيكون قانون ضمان الغرامة نفسه مقتضياً حينئذٍ لهذا البدل: فهذا القانون له اقتضاءان طوليّان: أحدهما: الضمان بالقيمة السوقيّة، وثانيهما: ضمان ما اتفقا أن يكون به الضمان.

ويأتي الكلام نفسه في المقام، فنقول: إنّ الجعالة في الحقيقة ليس بابها باب المعاوضة ولا باب المجّانيّة، بل باب التسبيب إلى العمل مع تعيين بدل الغرامة وتحويله من القيمة السوقيّة إلى شيء آخر؛ فالبدليّة المطعّمة في باب الجعالة هي بدليةٌ باب الغرامة لا باب المعاوضة.

وهذه هي الحال أيضاً في المزارعة والمساقاة والمغارسة والمضاربة ونحو ذلك.

وبهذا يُتحفّظ على النقاط الثلاث الارتكازيّة الماضية، وهي: ارتكازيّة البدليّة، وأنّه لو بطلت الجعالة يُنتقل إلى القيمة السوقيّة؛ إذ مع بطلان التحديد الخارجي لما يضمن يُرجع إلى القاعدة الأوّليّة، وأنّه إذا جعل جعالتين كانت الثانية ناسخةً؛ إذ ضمان الغرامة يستحيل أن يتحدّد بتحديدين مختلفين.

وبهذا كانت هذه الأبواب في مقابل الإجارة؛ لأنّ الإجارة تمليكٌ بعوض، وفي هذه الأبواب يحدّد ضمان الغرامة المفروض ثبوته في المرتبة السابقة.

وبناءً على هذا نقول: إنّ جعل الزيادة على القرض بنحو الجعالة غير معقول؛ لأنّ عمليّة القرض ليس لها ضمان ولا قيمة وراء قيمة المال المقترض نفسه، وليس هناك ـ مُسبقاً وقبل الجُعل ـ بدلان: أحدهما في مقابل المال، والثاني في مقابل نفس الإقراض؛ فلو جعل جُعلاً في مقابل الإقراض زائداً على ما هو في مقابل نفس المال، كان معنى ذلك ثبوت بدلين: أحدهما في مقابل نفس المال، والثاني في مقابل الإقراض، مع أنّه لا ماليّة للإقراض عدا ماليّة المال المقترض نفسها، وليس له ماليّة أُخرى وراء ماليّة ذلك المال.

ولا معنى لأن يفرض وجود ضمانين لهذه الماليّة الواحدة: أحدهما بعقد القرض، والآخر بعقد الضمان، وقد فرضنا أنّ الجعالة تعيينٌ للضمان المفروض مسبقاً.

إذن: لو صحّت الجعالة في المقام وصحّ القرض لكان معنى ذلك ثبوت ضمانين لهذه الماليّة الواحدة.

هذا تمام الكلام في التخريج الثاني ومناقشته، ونقتصر على هذين التخريجين؛ إذ بما ذكرنا فيهما اتّضحت صناعة التخريجات في المقام[1].

---

(١) ويأتي منه ﷺ تخريجٌ ثالث في ذيل حديثه عن التحليل الثبوتي للودائع البنكيّة.

٢ ـ التخريجات الخاصّة بالمعاملات البنكيّة :

أمّا الحديث حول المقام الثاني ـ وهو في معاملات البنوك ـ فنقول : إنّ البنوك على ثلاثة أقسام :

١ ـ بنك الكفّار .

٢ ـ بنك الحكومة .

٣ ـ بنك المسلمين .

١ ـ بنك الكفّار :

أمّا القسم الأوّل ، وهو البنك الذي يكون للفرد الكافر ، فتارةً يقع الكلام فيه في إقراضه بفائدة ، وأُخرى في الاقتراض منه بفائدة :

أ ـ الجهة الأُولى: الإقراض بفائدة:

أمّا إقراضه بفائدة ، فقد يقال بجوازه بمقتضى القواعد وبلا حاجةٍ إلى النصّ الخاصّ إذا لم يكن الكافر ذمّيّاً ؛ إذ إنّه يجوز حينئذٍ سرقة ماله مجّاناً[1] ، فلا يحتمل حرمة أخذ الفائدة منه بالإقراض .

وفيه : إنّ الذي ثبت إنّما هو جواز أخذ ماله الخارجي مجّاناً وتملّكه ،

(١) المبسوط في فقه الإماميّة ٢ : ١٥ ؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٧ : ١٢٥ ؛ كتاب الإجارة (الإصفهاني) : ١٩٨ ؛ ولاحظ كلامه ﷺ في : مباحث الأُصول ق ٢ ، ٤ : ٦١١ ؛ بحوث في علم الأُصول ٥ : ٥٠٣ ؛ لا ضرر ولا ضرار : ٣٣٦ . وراجع حول أخذ مال البنك إن كان لكافر حربيّ : صراط النجاة ٢ : ٣١٨ .

ولم يثبت جواز التسلّط على ذمّته قهراً عليه أيضاً حتّى يقال: إذا جاز ذلك جاز أخذ الفائدة الربويّة منه.

وتوضيح المقصود: إنّ الكافر تارةً: يفرض التسلّط على ماله الخارجي مجّاناً وقهراً عليه، وأخرى: يفرض التسلّط على ذمّته وتملّك شيء في ذمّته قهراً عليه ومجّاناً، كأن يُنشئ المسلم ثبوت مائة دينار في ذمّة هذا الكافر بلا أيّ سبب خارجي ويقال بنفوذ هذا الإنشاء.

ويختلف الثاني عن الأوّل كما هو واضح، ويترتّب عليه آثار شغل الذمّة: من قبيل أنّه لو مات الكافر انتقل ما في ذمّته إلى تركته، وكان للمسلم أن يأخذ ذلك من تركته، بحيث لو جاء مسلمٌ آخر يريد أن يتملّك التركة مجّاناً ـ لكون ورثته كفّاراً غير ذمّيين ـ كان حقّ المسلم الأوّل مقدّماً عليه؛ إذ هو مالكٌ بالفعل لبعض التركة.

وهذا الأثر ونحوه من الآثار لا يترتّب على الأوّل، وهو تملّك ماله الخارجي، والذي دلّ الدليل على جوازه هو الأوّل دون الثاني، ولا ملازمة عقلائيّة بين جواز تملّك ماله [الخارجي] قهراً عليه وبين جواز السلطنة على ذمّته قهراً؛ فإنّ الثاني أشدّ ـ في نظر العرف ـ من الأوّل ويختلف عنه، ولا يوجد هنا ارتكازُ عدم الفرق.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ أخذ الربا وثبوت الفائدة عليه يكون بمعنى إشغال ذمّته بالفائدة، وثمّة ملازمة عقلائيّة بين جواز إشغال ذمّته مجّاناً وقهراً عليه وبين جواز إشغالها بالفائدة بواسطة القرض الربوي، بمعنى أنّه إذا جاز الأوّل فالعرف لا يحتمل عدم جواز الثاني.

لكنّنا قلنا: إنّه لم يثبت جواز إشغال ذمّته بالمال مجّاناً وقهراً عليه، ولا ملازمة أو عينيّة بين جواز أخذ ماله الخارجي قهراً عليه وبين جواز إثبات

الفائدة الربويّة عليه ؛ فإنّ الثاني ليس مجرّد جواز تملّك ماله ، وإنّما هو إشغالٌ لذمّته يترتّب عليه آثار زائدة ، من قبيل انتقال الفائدة بعد موته إلى تركته ، ويكون من حقّ المسلم أخذه من تركته ، ولا يصحّ لمسلمٍ آخر أن يزاحمه في أخذ تركة هذا الكافر مجّاناً ، ومن المحتمل عقلائيّاً جواز الأوّل دون الثاني .

إذن : فإثبات جواز إقراضه ربويّاً ـ تكليفاً ووضعاً ـ يحتاج إلى دليل خاصّ ، والروايات الخاصّة في المقام مختلفة .

النصوص الخاصّة في إقراض الكافر ربويّاً:

١ ـ مرسلة الصدوق ﷺ التي جاء فيها : « قال الصادق عليه‌السلام : ليس بين المسلم وبين الذمّي ربا »[1] ، وهي تدلّ بالملازمة على جواز أخذ الربا من غير الذمّي ؛ إذ لا يحتمل جواز أخذه من الذمّي وعدم جواز أخذه من غيره .

٢ ـ رواية حريز ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه‌السلام ، قال : « ليس بين الرجل وولده ، وبينه وبين عبده ، ولا بين أهله[2] ربا ، إنّما الربا في ما بينك وبين ما لا تملك . قلت : فالمشركون بيني وبينهم ربا ؟ قال : نعم ، قال : قلت : فإنّهم مماليك ، فقال : إنّك لست تملكهم ، إنّما تملكهم مع غيرك ، أنت وغيرك فيهم سواء ، فالذي بينك وبينهم ليس من ذلك ؛ لأنّ عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك »[3] .

وهاتان الروايتان متعارضتان بنحو التباين .

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ : ١٣٦ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ٥ .

(٢) في الكافي : « ولا بينه وبين أهله » .

(٣) وسائل الشيعة ١٨ : ١٣٥ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ٣ .

٣ـ رواية عمرو بن جميع، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «قال أمير المؤمنين ﷺ: قال رسول الله ﷺ: ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا؛ نأخذ[١] منهم ألف درهم بدرهم، ونأخذ منهم ولا نعطيهم»[٢].

فلو قلنا: إنّ المقصود بأهل الحرب: كلّ من ليس ذمّياً، فهذا الحديث مبتلىً بالمعارض، وهو الرواية الثانية التي لا تجوّز الربا بين المسلم والمشرك، وجعلها مختصّةً بالذمّي ـ كما صنعه صاحب (الوسائل)[٣] ـ لا معنى له؛ إذ الذمّيّة إنّما تكون في الكتابي لا في المشرك.

إلّا أنّ الصحيح أنّه ليس معنى أهل الحرب أن لا يكون ذمّيّاً؛ فإنّ إطلاق أهل الحرب على مطلق غير الذمّي إنّما هو اصطلاح خاصّ بالفقهاء باعتبار أنّ كلّ من ليس ذمّيّاً فهو مهدور الدم والمال مثلاً، فهو وإن لم يكن محارباً بالفعل، لكنّه في حكم المحارب. وحمل الرواية على اصطلاحٍ متأخّر جاء على لسان الفقهاء لا معنى له، وإنّما المقصود بأهل الحرب: الكافرُ الذي يعيش حالة [الحرابة] مع المسلمين بنفسه أو بمجتمعه.

إذن: فهذه الرواية أخصّ من الرواية الثانية، فتكون حجّةً بلا ابتلاءٍ بالمعارض.

فالرواية الأُولى والثانية متساقطتان بالتعارض، ويكون المرجع هو الرواية الثالثة.

هذا كلّه بغضّ النظر عن أسانيد هذه الروايات.

---

(١) في (التهذيب) و(الاستبصار): «فإنّا نأخذ».

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ٢.

(٣) أنظر: وسائل الشيعة ١٨: ١٣٦.

أمّا بالنظر إلى أسانيدها فنقول: إنّها كلّها ضعيفة السند[1]، فنرجع إلى مقتضى القاعدة، وهو عدم جواز إقراض الكافر قرضاً ربويّاً.

نعم، يجوز أن يؤخذ منه مقدار الفائدة ويُتملّك بالحيازة، فيما يتخيّل هو أنّه أعطى ربا القرض المستحقّ عليه، فبذلك يحصل هذا الأثر المطلوب بنحوٍ مشروع.

ب ـ الجهة الثانية: الاقتراض بفائدة:

أمّا الاقتراض من الكافر بفائدة، فلو قلنا بمعقوليّة اقتراض المسلم من الكافر غير الذمّي لم يجز الاقتراض منه بفائدة، لا تكليفاً ولا وضعاً؛ فإنّ الذي يتوهّم جوازه ـ على أساس مهدوريّة مال الكافر غير الذمّي ـ هو أخذ الفائدة منه، لا الاقتراض منه بفائدة.

نعم، يجوز أن يتوصّل إلى المقصود بأن يأخذ المسلم المال الذي يسلّمه إليه الكافر باسم القرض ويتملّكه بالحيازة، ثمّ بعد ذلك يكون مجبوراً على تسليم ذلك المقدار مع الزيادة إليه قهراً وعدواناً، فيعطيه إيّاه لا من باب القرض

---

(١) أمّا الأولى: فلعدم قبوله ﷺ بحجّيّة مراسيل الصدوق ﷺ (راجع: مباحث الأُصول ق ٢، ٣: ٢٢٠، ٤: ٥٠٤؛ بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٤٨؛ لا ضرر ولا ضرار: ٩٣). أمّا الثانية فبياسين الضرير الزيّات البصري المهمل في كتب الرجال. هذا إذا احتفظنا بتوثيق النجاشي لمحمّد بن عيسى بن عبيد (رجال النجاشي: ٣٣٣، رقم ٨٩٦) ورفضنا تضعيف الشيخ إيّاه (فهرست الطوسي: ٤٠٢، رقم ٦١٢)، وذلك باعتبار حصر التحفّظ بخصوص ما يرويه عن يونس (معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١٧: ١١٥، رقم ١١٥٠٩). وأمّا الثالثة فبعمرو بن جميع على الأقلّ (رجال النجاشي: ٢٨٨، رقم ٧٦٩).

الربوي، بل من باب التخلّص من شرّه.

هذا إذا كان كلُّ ما في البنك الكافر للكفّار، كما لو كان المودعون فيه أيضاً كفّاراً.

أمّا إذا كان المسلمون أيضاً قد أُودعوا فيه أموالاً بالقرض الربوي الباطل، فهنا يشكل تملّك ما يُؤخذ من هذا البنك بالحيازة؛ إذ قد يكون ذلك ملكاً للمسلم.

وهذا الإشكال إنّما يستفحل إذا كان العلم الإجمالي متعلّقاً بنفس المال الذي أخذناه من البنك، فيكون من الحلال المختلط بالحرام، ويجري عليه حكمه.

أمّا إذا كان العلم الإجمالي متعلّقاً بأموال البنك دون خصوص ما أُخذ منه، فكلُّ ما أُخذ يكون حلالاً، بقاعدة اليد الحاكمة بأنّه ملكٌ للكافر.

ثمّ إنّ لنا كلاماً في أصل معقوليّة اقتراض المسلم من الكافر غير الذمّي؛ فإنّ هذا إنّما يكون معقولاً بناءً على كون القرض تمليكاً من قبل المُقرض، كما هي الحال على التعاريف السابقة للقرض ما عدا التعريف الأخير؛ فإنّ المفروض أنّ الكافر مالكٌ لهذا المال وله أن يملّكه. أمّا بناءً على التعريف الرابع المختار، فلا يتعقّل القرض في المقام؛ لأنّ القرض ـ بناءً عليه ـ ليس إلّا إبرازاً لرضاه بتملّك المقترض هذا المال مع الضمان، من باب ضمان اليد، وإنّما يتعقّل ذلك فيما إذا كان الإتلاف بالتملّك في نفسه موجباً للضمان، وإتلاف مال الكافر غير الذمّي بالتملّك في نفسه ليس موجباً للضمان حتّى تصل النوبة إلى الحديث عن أنّ الكافر: هل يريد هذا الضمان الثابت بقاعدة اليد أم يرضى بعدم الضمان؟

٢ ـ بنك الدولة :

أمّا القسم الثاني ـ وهو بنك الحكومة ـ فالقرض منه موقوفٌ على صحّة مالكيّة الجهة ، وكذلك على ثبوت الذمّة للجهة . ثمّ يكون هذا القرض أو الإقراض موقوفاً على وجود من تصحّ المعاملة معه بوصفه ممثّلاً لتلك الجهة أو وليّاً عليها . فيقع الكلام :

أوّلاً : في صحّة مالكيّة الجهة وثبوت الذمّة لها .

وثانياً : في توضيح شرط صحّة المعاملة مع هذه الجهة ، وثبوت هذا الشرط خارجاً وعدمه .

الجهة الأُولى: صحّة مالكيّة الجهة وثبوت الذمّة لها:

أمّا الكلام في الجهة الأُولى فينقسم إلى قسمين : أوّلاً في ثبوت الملكيّة للجهة ، **وثانياً** في ثبوت الذمّة لها :

أوّلاً : نتكلّم في ثبوت الملكيّة للجهة وشبهها من الأشياء غير الواعية وعدم لزوم كون المالك إنساناً واعياً ، فنقول : إنّ الارتكاز العقلائي يساعد على ثبوت الملكيّة للجهة أو الشيء الخارجي غير الواعي ، ويكفي عدم الردع من قبل الشارع في ثبوت إمضاء أصل النكتة المرتكزة ، فنُسري الإمضاء إلى المصاديق المستجدّة غير الموجودة في زمن الشارع . ونوضّح مساعدة الارتكاز العقلائي والفقهي على المقصود بذكر أمثلة :

١ ـ ما ثبت فقهيّاً من أنّ الزكاة ملكٌ للجامع بين الطوائف الثمانية ، وبعض تلك الطوائف حيثيّة معنويّة صرفة ، من قبيل : سبيل الخير .

٢ ـ إنّ الخمس نصفه للإمام عليه السلام ، أي المنصب والمقام ، ونصفه للجامع بين

الفقراء والمساكين وابن السبيل.

٣ـ الملكيّة في الأوقاف العامّة، كالوقف على العلماء أو الفقراء أو المسلمين. فإن قلنا: إنّ مفاد الوقف تمليك العين، تصبح الجهة ـ بالارتكاز العقلائي ـ مالكة للعين، وإن قلنا: إنّه نحو تحبيس للعين ـ وهو غير التمليك ـ، فلا أقلّ من تمليك الثمرة وأنّ منفعة الوقف ملكٌ طِلق للموقوف عليه.

٤ـ مالكيّة المسجد، وهو ليس إنساناً واعياً بحسب الوعي الدنيوي الذي نفهمه، وهذه الملكيّة للمسجد تكون بأحد نحوين:

النحو الأوّل: أن يوقف شيء على المسجد، فهذا من الأوقاف العامّة ويدخل في ما سبق، فيصير هذا المسجد مالكاً للعين أو الثمرة، على الوجهين الماضيين.

النحو الثاني: مالكيّة المسجد لحيطانه بناءً على ما هو المختار ـ تبعاً للسيّد الأستاذ (مدّ ظلّه) ـ من أنّ المسجد هو المكان لا البناء الموجود فيه[1]، فيكون المسجد مالكاً للبناء الموجود فيه. ولذا تصحّ عقلائيّاً المعاوضة بين الأشياء المبنيّة في المسجد بعد خرابه وبين شيءٍ آخر يشترى بتلك الأشياء للمسجد نفسه. ولو كان البناء مسجداً لم تصحّ المعاوضة؛ لأنّ وقف المسجد عبارةٌ عن تحرير الرقبة.

٥ـ الأنفال التي هي ملك للنبي ﷺ والإمام عليه السلام، بناءً على ما هو الصحيح من أنّ المستظهر من أدلّة الأنفال هو أنّ المالك لها هو نفس المقام، ولذا لا تورّث، وليس المالك هو الشخص ولو مقيّداً بذلك المقام، بأن يكون المقام حيثيّة تعليليّة.

---

(١) مصباح الفقاهة ٥: ١٧٦؛ منهاج الصالحين (تعليقة الشهيد الصدر رحمه الله) ٢: ٣١٨، المسألة ١١.

٦ ـ ملكيّة الأراضي الخراجيّة، وفيها بحث :

أ ـ فقد يقال : إنّها من قبيل الوقف الذرّي، فلا تدخل في ملكيّة الجهة.

ب ـ وقد يقال : إنّها من باب ملكيّة العنوان، كما هو المستظهر من الأدلّة، وهذا العنوان :

ب ١ : إمّا أن يكون طبيعيّ المسلم بنحو صرف الوجود، بحيث يكون كلّ فرد في الخارج مصداقاً للمالك لا نفس المالك.

ب ٢ : أو يقال : إنّ الأُمّة الإسلاميّة بمجموعها شخصيّةٌ واحدة، نسبتها إلى زيد وعمرو كنسبة زيد إلى أذنه وعينه وأنفه، وهذه الشخصيّة المعنويّة الواحدة هي المالكة الحقيقيّة، وهذان النحوان يرجعان إلى ملكيّة الجهة.

والصحيح من هذه الاحتمالات الثلاثة هو الاحتمال الأخير.

فتحصّل أنّ ملكيّة الجهة أمرٌ يساعد عليها الارتكاز العقلائي والفقهي، ويكفي في ثبوتها شرعاً عدم الردع. أمّا الاستشكال بأنّ الجهة ليست أمراً واقعيّاً والملكيّة عرضٌ يحتاج إلى محلّ، فلا ينبغي الإصغاء إليه والبحث في صحّته وبطلانه؛ لوضوح جوابه.

ثانياً : بعد أنْ كان للجهة ملكيّةٌ، فتثبت لها الذمّة أيضاً بالارتكاز العقلائي. نعم، لو لم تكن تملك لما كانت لها ذمّة أيضاً؛ إذ كيف يتصوّر وفاؤها بما في ذمّتها؟!

ونوضح هنا أيضاً ثبوت الذّمة بالارتكاز العقلائي والفقهي عبر ذكر أمثلة :

١ ـ الاستقراض على ذمّة الوقف إذا فرض أنّ متولّيه رأى حاجته إلى بناء ولم يكن له غلّة وافية بالفعل، وهذا مصرّح به في كلمات الفقهاء[1]، وعلى طبقه

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ٩ : ٣٦٨؛ المستند في شرح العروة الوثقى (الإجارة) : ٧.

عمل العقلاء. ولو أنّ الوقف لم يحصل له بعد ذلك ثمار يؤدّى بها الدَّين لم يكن للدائن الرجوع على الواقف أو الموقوف عليهم؛ فإنّ المديون ليس هو الواقف ولا الموقوف عليهم، وإنّما هو العين الموقوفة التي عجزت عن الأداء.

٢ـ الاستقراض على ذمّة الزكاة إذا توقّف حفظها عند الحاكم الشرعي على استئجار بيتٍ لها مثلاً، ولم يكن عنده من الزكاة ما يستأجر به البيت. وهذا مصرّح به عند الفقهاء[١]، والحكومات والدول تعتمد الاقتراض في ذمّة بيت المال، وإذا تبدّل الشخص يؤخذ من بيت المال.

٣ـ الاقتراض على ذمّة الفقير إذا رأى الحاكم فقيراً معدماً ليس عنده من الزكاة ما يعطيه. وهذا أمرٌ مركوز عقلائيّاً، وصرّح بصحّته السيّد اليزدي ﵀ في (العروة الوثقى)[٢]، واستشكل بعضٌ في ذلك[٣]، لا من باب عدم ثبوت الذمّة لكلّي الفقير، بل من باب عدم ولاية المجتهد على ذلك.

٤ـ ضمان خطأ القضاة من بيت المال، وذلك باعتبار أنّ القاضي أتلف بما هو أداة للحكومة الإسلاميّة، لا بما هو معنى اسمي، فتضمن الحكومة الإسلاميّة وبيت المال.

الجهة الثانية: شروط صحّة المعاملة الماليّة مع الجهة:

بما أنّ جهة الحكومة ليست إنساناً واعياً يتعامل معه، فيشترط في المعاملة معها ـ إقراضاً واقتراضاً ـ وجود وليّ شرعي عليها نُصب من قبل

---

(١) العروة الوثقى ٤: ١٧٩ ـ ١٨١؛ مستمسك العروة الوثقى ٩: ٣٦٨؛ المستند في شرح العروة الوثقى (الإجارة): ٧.

(٢) العروة الوثقى ٤: ١٧٩ ـ ١٨١.

(٣) العروة الوثقى ٤: ١٧٩ ـ ١٨١، الهوامش.

الشارع : إمّا بنحو خاصّ كالأئمّة عليهم السلام ، أو بنحو عامّ كالمجتهد العادل ، بناءً على ثبوت هذه الولاية له .

وأمّا التعامل مع حكومةٍ غير شرعيّة ، فهو من قبيل المعاملة في مال اليتيم مع غير وليّه الشرعي من أبيه أو جدّه أو الحاكم الشرعي . وهذا الشرط وجوده منحصرٌ في الأئمّة عليهم السلام والمجتهد العادل ، بناءً على ثبوت هذه الولاية له .

وعليه : فلا يصحّ إقراض الحكومة غير الشرعيّة ولا الاقتراض منها :

أ ـ أمّا إقراضها ؛ فلأنّها ليست وليّاً على جهة الحكومة ، فلا يكون إقراضها إقراضاً لجهة الحكومة المعتبرة ، ولا تصبح الجهة هنا ضامنةً ، وإنّما يصبح الأفراد ضامنين بضمان الغرامة : فحينما يريد أن يستوفي قرضه منها يكون ما يأخذه مالاً مأخوذاً من الحكومة غير الشرعيّة ، وكذا ما يأخذه منها باسم الفائدة .

ب ـ وأمّا الاقتراض منها ؛ فلأمرين : أحدهما : عدم الولاية كما عرفت ، وثانيهما : ما يكون في كثيرٍ من الأموال الموجودة عند الحكومة الجائرة ، من أنّها ليست ملكاً لجهة الحكومة حتّى يتكلّم في أنّ هؤلاء الأفراد أولياء على تلك الجهة ويصحّ إقراضهم لتلك الأموال أم لا ؛ فإنّ الأموال التي يجمعونها من الناس ليست كلّها من قبيل الزكاة التي ترجع إلى الحكومة الشرعيّة ، بل كثيراً ما تكون ضرائبَ وضعت على الناس ظلماً وعدواناً .

وبتعبير آخر : إنّنا وإن قلنا بقابليّة الجهة للتملّك وانشغال ذمّتها ، إلّا أنّ تحقّق التملّك أو اشتغال الذمّة بالفعل موقوف على أمرين :

الأوّل : وجود ما هو السبب الشرعي للتملّك أو انشغال الذمّة .

والثاني : كون طرف المعاملة بنفسه سبباً شرعيّاً لذلك ، بحيث يكون وليّاً شرعيّاً على تلك الجهة .

وفي المقام يكون انشغال ذمّة الحكومة بالإقراض فاقداً للشرط الثاني ؛

فإنّ إقراضها وإن كان سبباً شرعيّاً لانشغال ذمّتها، لكنّ الأفراد القائمين عليها ليسوا أولياء شرعيّين عليها، ويكون تملّك الحكومة ـ حتّى يصحّ الاقتراض منها ـ فاقداً على الأغلب لكلا الشرطين؛ لأنّ الأفراد القائمين عليها ليسوا أولياء عليها، وكثيرٌ من الأموال التي يأخذونها من الناس ليست بسببٍ شرعيٍّ في نفسه.

وعليه: فهذا المال الذي يأخذه المقترض بعنوان القرض من الحكومة يلحقه أيضاً حكم الأموال المأخوذة من الحكومة غير الشرعيّة، وهو أنّه:

أ ـ إن احتمل أنّ هذا المال الذي أخذه مالٌ مستوردٌ من الكفّار وأنّه أوّل شخصٍ أخذ هذا المال من الحكومة، حيث إنّ الأوراق النقديّة تطبع في زماننا عادةً في بلاد الكفر وتصدّر منها؛ لاحتياج طبعها ـ بحيث لا يمكن تزويرها ـ إلى نوعٍ من الخبرة غير المتوفّرة لدى كلّ أحد؛ ففي هذه الحالة تجري أصالة عدم تملّك المسلم لهذا المال وعدم حيازته له حيازةً مملّكة، ولا يعارضها أصالة عدم تملّك المسلم لباقي الأموال الموجودة عند الحكومة؛ لخروجها عن محلّ الابتلاء.

ب ـ وأمّا إن كان له علم إجمالي بأنّ بعض هذا المال للمسلمين، أو على الأقلّ يعلم إجمالاً بأنّ بعض ما أخذه [أو] سوف يأخذه من الحكومة ملكٌ للمسلمين بنحو العلم الإجمالي التدريجي، فأصالة عدم تملّك المسلم تتعارض في الأطراف وتتساقط، ولا بدّ حينئذٍ من تطبيق حكم مجهول المالك.

٣ ـ بنك المسلمين:

أمّا القسم الثالث، وهو البنك الذي يكون لفردٍ مسلم أو لأفراد مسلمين، فالإقراض والاقتراض منه صحيح في نفسه، ويكون القرض الربوي باطلاً وحراماً.

وهنا تصل النوبة إلى التخريجات الفقهيّة التي تعالج بها مشكلة الربا بالحيل الشرعيّة، وقد عرفت في ما سبق الصناعة العامّة لتلك التخريجات.

وبعد أنّ وصل الكلام إلى البحث عن معاملات هذا القسم الثالث من البنوك، والذي تكون معاملاته مشروعةً بتمامها في نفسها وبغضّ النظر عن أعمال الربا نقول: إنّ معاملات البنوك تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ـ الخدمات المصرفيّة، أي ما يقدّمه البنك من خدماتٍ وأعمالٍ للعميل.

٢ـ التسهيلات المصرفيّة، أي القروض التي يدفعها البنك للعميل أو غيره من المراجعين له صدفةً واتّفاقاً.

٣ـ الاستثمارات المصرفيّة، أي الأعمال التي يقوم بها المصرف بملاك تجاري، وتدخل تحت عنوان البيع والشراء.

وهذا النشاط الثالث أضيق النشاطات الثلاثة، وفي كثيرٍ من البنوك الموجودة في بلادنا لا يوجد هذا النشاط إلّا في نطاق ضيّق جدّاً، وإنّما الموجود هو النشاطان الأوّلان.

أ ـ الخدمات المصرفيّة:

أمّا الخدمات المصرفيّة، فأوّلها وأهمّها قبول الودائع، وهي على قسمين:

الودائع الثابتة: وهي تبقى عند المصرف مدّة معيّنة ليس لصاحبها حقّ السحب خلال المدّة، فيما يدفع المصرف عادةً فائدةً لصاحب الوديعة.

الودائع المتحرّكة: وهي ما يسمّى بـ(الحساب الجاري)، والتي يودعها صاحب المال عند المصرف تسهيلاً على نفسه في معاملاته لكي يُحيل إلى المصرف متى ما أراد، وله حقّ السحب متى شاء، والمصرف لا يدفع بإزاء ذلك فائدةً عادةً.

وتتألّف أموال المصرف عادةً من الودائع ومن رأس المال الذي يكون لصاحب المصرف أو أصحابه، وتكون نسبته أحياناً إلى مجموع الأموال هي العُشر، فيما تكون تسعة أعشار المال من الودائع.

ويقع المصرف بين خطرين:

فإن أفرط في التوظيف ـ وهو إقراض الأموال للناس بمُدد مختلفة طولاً وقصراً، وكلّما كانت أطول كان النفع أكبر ـ وقع في خطر أنّه قد يراجعه أصحاب الأموال لسحب أموالهم، فتكثر المراجعات لصدف حربيّة أو اقتصاديّة أو سياسيّة ونحو ذلك، وليس له ما يدفعه إليهم.

وإن فرّط في السيولة، أي إبقاء الأموال وعدم توظيفها، وقع في خطر عدم الانتفاع وعدم الفائدة.

وفنّ الصيرفة عبارة عن التوفيق بين هذين الجانبين، والاحتراز عن كلا الخطرين.

والكلام في تحقيق هذه الخدمة ـ أعني قبول الودائع ـ يقع في أربع جهات:

الجهة الأُولى: في تحقيق معنى الوديعة، وهل أنّ هذه الودائع التي يقبلها البنك ودائع وأمانات؟ أم أنّها قروض؟!

الجهة الثانية: في تحقيق معنى الحساب الجاري الذي هو أحد أقسام الودائع، فما هو معنى الحساب الجاري؟ وهل يحتاج إلى عقد زائد على معنى القرض ـ كما عليه الفقه الغربي ـ أو لا يحتاج إلى مؤونة زائدة؟!

الجهة الثالثة: في طرق الإيداع، وأنّه كيف يودع التاجر في هذا البنك؟ وهل هذه الطرق صحيحة أم لا؟!

الجهة الرابعة : في طرق السحب ، أي أنّه كيف يسحب التاجر ما أودعه في البنك ؟ وما هي طرق السحب ؟ وهل هي صحيحة أم لا ؟ !

الجهة الأُولى: معنى الوديعة البنكيّة:

وقع شكّ فقهي في أنّها ودائع أم قروض ، بينما لم يقع شكّ فقهي في ذلك في القروض التي يعطيها البنك للتجّار .

ولا إشكال في أنّ وضعها الخارجي أنّها قروض ، غاية الأمر قد يقال : إنّنا نبدّل عنوانها من القرض إلى البيع أو الجعالة ونحو ذلك من التخريجات كما تقدّم ، وذلك فراراً عن الربا ، وإلّا فلا إشكال ـ بنحو القضيّة الخارجيّة ـ في أنّ الأموال التي يعطيها البنك إلى التجّار قروضٌ ، ولم يقع شكّ في ذلك ، لا في الفقه الغربي ولا في فقهنا الإسلامي ، وإنّما وقع الشكّ في حال الأموال التي يأخذها البنك من أصحاب الودائع . ومنشأ هذا الشكّ هو تسميتُها بالودائع بحسب اصطلاح البنك مع أصحابها ، وهذا الشكّ موجودٌ في الفقه الغربي والفقه الإسلامي معاً ، وهناك من كان يعبّر عنها بـ (الودائع الناقصة)[1] .

وتحقيق الحال في المقام يكون في مقامين :

المقام الأوّل : في أنّ هذه المعاملة التي تقع خارجاً : هل ينحصر وجهها المعقول ـ بحسب مقام الثبوت ـ في أن يكون مقصود المتعاملين منها هو

---

(١) الأصل في الوديعة عدم تصرّف الوديع فيها وانتفاعه بها ، وتسمّى بهذا المعنى (الودائع الكاملة) أو (التامّة) . أمّا (الودائع الناقصة) أو (الشاذّة) ، فهي التي تنتقل ملكيّتها إلى الوديع مع التزامه بردّ مثلها ، فراجع حول ذلك وحول الشكّ الذي ذكره ﷺ : الوسيط في شرح القانون المدني ٥ : ٤٢٩ ، ١/٧ : ٦٨٢ ، ٧٥٣ وما بعد ؛ عمليّات البنوك من الوجهة القانونيّة : ٣٥ .

القرض ؟ أم يمكن أن تكون ـ بحسب مقام الثبوت ـ معاملةً من العقلاء غير القرض ؟!

المقام الثاني : إن ثبت في المقام الأوّل تصوّر غير القرض ثبوتاً ، فما هو مراد هؤلاء العقلاء إثباتاً ؟ أمّا إذا اخترنا في المقام الأوّل عدم تصوّر غير القرض ، فلا تصل النوبة إلى المقام الثاني .

المقام الأوّل: التحليل الثبوتي للودائع البنكيّة:

أمّا المقام الأوّل : فهناك من الفقهاء من ذهب إلى أنّه في مقام الثبوت لا يتعقّل غير القرض في المقام ، وذكر في وجه ذلك[1] : إنّه لا إشكال في أنّ البنك له أن يتصرّف في هذه الوديعة ، ولو ربح كان الربح له لا للمودع ؛ فإنّ المودع ليس له إلّا حصّة معيّنة في ذمّة البنك ، وهذا لا يمكن تخريجه إلّا على القرض ؛ فإنّه لو لم يكن قرضاً وكان وديعةً واستيماناً ، فالإذن في التصرّف وإن كان معقولاً ، لكن لا يعقل أن يكون الربح ملكاً للبنك ؛ إذ قانون المعاوضة يقتضي انتقال الثمن إلى مالك المثمن وبالعكس .

إذن : فقد خرجت هذه الوديعة من ملك المودع إلى ملك البنك حتّى يتعقّل كون عوضها المشتمل على الربح حاصلاً في ملك البنك ، ومن المعلوم أنّه لم تخرج هذه الوديعة إلى ملك البنك مجّاناً وبنحو الهبة ، فلا بدّ أن تكون قد خرجت من ملك المودع إلى ملك البنك على وجه الضمان ، وهذا هو القرض .

والتحقيق في المقام : عدم انحصار الأمر ثبوتاً في القرض ؛ ذلك أنّنا نواجه هنا آثاراً أربعة لا بدّ من تفسيرها :

١ ـ إنّ البنك يرى أنّ له أن يتصرّف في هذا المال .

---

(١) لاحظ مثلاً : بحوث فقهيّة (الحلّي) : ١٠٤ .

٢ ـ إنّ هذه الوديعة مضمونة على البنك.

٣ ـ إنّ البنك يملك أرباحها.

٤ ـ إنّ المودع له شيء على البنك هو الذي يسمّى بـ (الفائدة).

وهذه الآثار الأربعة لا تختصّ بالقرض، بل يمكن تخريجها على غيره:

١ ـ الأثر الأوّل:

أمّا الأثر الأوّل، وهو أنّ البنك له أن يتصرّف في هذه الوديعة، فلا إشكال في أنّه لو كان قرضاً لكان هذا الأثر تامّاً في المقام. لكن يمكن تتميمه أيضاً بناءً على أنّ بابه باب الاستئمان، وذلك بأن يقال: إنّ بابه باب الاستئمان المالكي، لكن مع هذا يجوّز المالك للمستأمَن أن يتصرّف في هذا المال. ولعلّ هذا هو معنى تعبيرهم بـ (الوديعة الناقصة) في مقابل (الوديعة التامّة)[1]؛ فالوديعة التامّة هي المال الذي لم يأذن المودع أن يتصرّف المودَع عنده فيه، فيما الوديعة الناقصة ما أذنَ المودع في التصرّف فيه.

٢ ـ الأثر الثاني:

أمّا الأثر الثاني، وهو الضمان، فهو واضحٌ بناءً على القرض. أمّا بناءً على الاستئمان المالكي، فيقع الكلام في أنّه من أين جاء الضمان في المقام؟ مع أنّ الأمين لا يضمن عقلائيّاً وشرعاً!

ويمكن تخريج الضمان في المقام بعدّة تخريجات:

التخريج الأوّل: ما أشرنا إليه في ما سبق، من أنّه في موارد الاستئمان المالكي إذا لم يكن هناك استنابة فالمالك: تارةً: يأذن بالتصرّف بلا ضمان، فلا يترتّب ضمان، وأُخرى: يكون إذنه مقيّداً بفرض الضمان، فيثبت الضمان

---

(١) أو (الكاملة) كما تقدّم.

بنفس مقتضى اليد، وهو ضمان الغرامة؛ فإنّ اليد على مال الغير توجب الضمان ما لم يرضَ صاحب اليد بعدمه، ولذا يثبت الضمان في باب العارية وينتفي عقلائيّاً حسب إرادة المعير.

التخريج الثاني: أن يكون هذا المال ـ بالرغم من بقائه على ملك مالكه الأوّل ـ مضموناً بضمان عقدي.

وفرقه عن الوجه السابق: أنّ الضمان في السابق كان ضمان اليد، أمّا هنا فتثبت الضمان بالعقد. وتوضيح ذلك: أنّه يوجد عندنا عقدان باسم (عقد الضمان) بنحو الاشتراك اللفظي:

أحدهما: عقد الضمان الذي يُذكر في الكتب الفقهيّة بالمعنى الذي يُجعل في مقابل الحوالة والكفالة، وهذا ما يفتره الفقهاء بأنّه نقل المال من ذمّة إلى ذمّة[1]، وهو عقد صحيح عقلائيّاً وشرعاً. وهذا العقد ـ كما يظهر من نفس حقيقته وتفسيره ـ لا يعقل أن يطرأ إلّا على الديون، ويكون أثره الإبراء ونقل الدَّين من ذمّة إلى ذمّة.

ثانيهما: جعل الشيء في عهدته، وهذا معنىً عقلائيٌّ في نفسه، وكثيراً ما يقع بين العقلاء خارجاً. فمثلاً: يطلب شخصٌ من شخص آخر عاريةً وهو لا يستأمنه، فيأتي شخصٌ آخر ويقول: «أعره وأنا ضامن لهذا المال إذا تلف». والمجعول في هذا الفرض ليس نقل المال من ذمّة إلى ذمّة؛ إذ ليس هناك دَين، وإنّما المجعول هو كون المال في عهدته؛ فكون المال على عهدة شخص كما يتحقّق بالغصب قبل تلف العين ـ فالغاصب قبل تلف العين يكون على عهدته

---

(١) أنظر: الخلاف ٣: ٣١٤؛ المكاسب والبيع (النائيني) ٢: ٢٩٧؛ مصباح الفقاهة ٢: ١٩٢. وراجع: البنك اللاربوي في الإسلام: ٢٣١، الملحق (٩).

هذا المال ـ، كذلك يتحقّق بالجعل والإنشاء.

وهذا المعنى لعقد الضمان يختلف عن المعنى الأوّل مضموناً وورداً:

أ ـ فمن حيث المضمون: ليس هو نقل المال من ذمّة إلى ذمّة، بل هو جعل الشيء في عهدته.

ب ـ ومن حيث المورد: كان الأوّل مختصّاً بباب الديون، بينما هذا: كما أنّه يتصوّر في باب الديون (كما لو طلب شخص من آخر القرض وهو لا يستأمنه، فيأتي ثالث ويقول: «أقرضه والمال في عهدتي»، وهذا ليس معناه أنّني مديونٌ، بل معناه أنّه حينما يأتي موعدُ الوفاء ولا يفي ذاك، يأتي الدائن إلى الضامن ويطالبه) فإنّه يتصوّر كذلك في الأعيان الخارجيّة، كما مثّلنا بمن يطلب العارية.

وليس أثر المعنى الثاني للضمان إبراء الذمّة ونقل المال من ذمّة إلى أُخرى كما كان الأمر في المعنى الأوّل، بل أثره جعل المال في العهدة، بحيث لو تلف ـ عقلاً أو عرفاً ـ تشتغل ذمّته به.

وهذا معنىً عقلائيٌّ رائجٌ للضمان، ونحن ندّعي أنّه صحيح شرعاً أيضاً: إمّا من باب الدخول تحت عمومات ﴿ أَوْفُوْا بِالعُقُوْدِ ﴾[1]، أو من باب الإمضاء وعدم الردع للسيرة العقلائيّة.

وعليه: فنحن نطبّق في المقام الضمان بهذا المعنى، وليس معناه انتقال المال إلى ملك البنك، بل هو باقٍ على ملك صاحبه، ومع ذلك يكون البنك ضامناً بضمان عقدي، وليس هذا عقد الضمان المتعارف الذي يذكر في الفقه حتّى يقال: إنّه يختصّ بباب الديون، وليس هنا دين.

---

(١) المائدة: ١.

التخريج الثالث: أن يبدّل صاحب الوديعة ماله الشخصي الجزئي إلى الكلّي في المعيّن، أي يبدّل ماله ـ وهو مائة دينار مثلاً ـ إلى كلّيّ مائة دينار، لكن لا في ذمّة البنك، بل في المعيّن، أي في الأموال الخارجيّة التي هي مجموع أموال البنك وأموال المودعين. والمعيّن هنا: بعضه معيّن خارجاً، وبعضه معيّن ذمّةً؛ لأنّ أموال البنك بعضها في ذمم الناس، ولا بأس بذلك.

وأثر تبديل ماله الجزئي إلى الكلّي في المعيّن أنّه: لو تلف مقدارٌ من المال مع بقاء مقدار ما يطلبه هذا الشخص، يكون ماله محفوظاً من دون ورود نقصان عليه.

وهذا الوجه يثبت ضماناً محدوداً لا مطلقاً؛ إذ ينتج: أنّه ما دام في أموال البنك ما يفي بالوديعة كان ماله محفوظاً، وإلّا فالبنك معذور في المقام.

وهذا الضمان المحدود هو الذي يسمّى في الفقه الغربي بـ (المسؤوليّة المحدودة)، وهذا هو الغالب في كثير من الشركات التجاريّة [والبنوك]، حيث الغالب فيها أنّ مسؤوليّة الضمان محدودةٌ في حدود أموال الشركة الموجودة خارجاً، بحيث لو لم يبقَ مال فلا يطالب ببستانه الذي ورثه من أبيه أو بأمواله الأُخرى.

فهذه تخريجات ثلاثة للضمان كلّها مركوزةٌ عقلائيّاً وممضاةٌ شرعاً.

٣ ـ الأثر الثالث:

أمّا الأثر الثالث، وهو أنّ البنك يملك أرباح هذه الودائع، فهذا واضح بناءً على كونها قرضاً. أمّا بناءً على عدم كونها كذلك، فقد مضى من بعض الفقهاء أنّ الأرباح في هذه الحالة لن تكون للبنك؛ لكون ذلك خلاف قانون المعاوضة.

والتحقيق في المقام: إنّ الربح هنا: إمّا أن يكون ربحاً قرضيّاً، أي عبر الفوائد الربويّة التي يستفيدها البنك بإقراض هذه الودائع، وهذا هو الغالب.

وإمّا أن يكون ربحاً بيعيّاً، أي أنّ البنك يتاجر بهذه الودائع فيربح، وهذا فرض شاذّ.

فإن فرض الربح قرضيّاً، فلا يأتي هنا الإشكال الذي ذكره البعض من أنّ عود الربح إلى البنك مع عدم كون الوديعة قرضاً مملوكاً له خلاف قانون المعاوضة؛ فإنّ هذا الربح ليس من باب المعاوضة، وإنّما هو من باب الاشتراط والتباني، ومن المعقول ـ بحسب ارتكازات العقلاء ـ أن يجعل صاحب المال ـ الذي يقرض مالاً إلى شخصٍ ـ فائدةً على ذلك الشخص لشخصٍ ثالثٍ ويتبانيا على هذا الأمر، تماماً كما يصحّ عقلائيّاً تبانيهما على ثبوت فائدة لصاحب المال.

وعلى هذا: فنفرض أنّ صاحب الوديعة كما أذن للبنك بإقراض المال، كذلك أذن له أن يشترط في ضمن عقد القرض فائدةً لغير صاحب المال، أي للبنك.

تخريج ثالث من التخريجات العامّة للمعاملات الربويّة:

ويمكن أن يُصاغ عن هذا الطريق تخريج ثالث من تخريجات القروض الربويّة، فيصحّح به الاقتراض من البنك مع إعطاء الفائدة ويضاف إلى التخريجين السابقين[1]، وذلك بأن يقال: إنّ صاحب البنك يُقرض ما عنده من الوديعة وهو ليس مالكاً له، ويشترط الفائدة لا لصاحب المال حتّى يكون رباً، بل لنفسه، وهو شخص أجنبي، والربا إنّما هو شرط الزيادة لنفس صاحب المال، فقد عمل صاحب المال بقانون: ﴿ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ ﴾[2].

---

(١) اللذين تقدّما سابقاً تحت عنوان: (التخريجات العامّة للمعاملات الربويّة).

(٢) البقرة: ٢٧٩.

والتحقيق: أنّ هذا التخريج أيضاً ـ كالتخريجين السابقين ـ غير صحيح؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأوّل: إنّ بعض الروايات الدالّة على حرمة الربا القرضي فيها إطلاق يتناول مثل هذا الشرط، من قبيل رواية محمّد بن قيس[1] التي تقول: إذا أقرضت ورقاً فلا تشترط إلّا إرجاع مثلها، فهذه تنفي كلّ شرط آخر غير شرط إرجاع المثل.

الأمر الثاني: إنّ هذه الزيادة وإن كانت مشترطةً لغير المالك، لكنّ مالك الشرط إنّما هو نفس المُقرض: فلو أقرض ديناراً واشترط أن يُملّك ديناراً آخر لشخص ثالث بنحو شرط الفعل، أو أن يكون عليه دينارٌ له بنحو شرط النتيجة، فالدينار الزائد وإن كان يُعطى للشخص الثالث، لكنّ مالك هذا الشرط ـ والذي له المطالبة بالشرط وله حقّ الإسقاط ـ إنّما هو المُقرض، وهو شرطٌ له ماليّة وقيمة؛ إذ بإمكانه حلّ هذا الشرط وإسقاطه، وهذا الإسقاط يقابل بالمال، فالمقرض له أمرٌ زائد على أصل المال، وهو هذا الشرط.

وعلى أيّة حال، نقول في المقام: لا ينحصر أمر رجوع الربح القرضي إلى البنك في عدم كون الودائع قروضاً.

وإن فرض الربح بيعيّاً: يأتي إشكال أُولئك الذين استشكلوا في عدم فرض هذه الودائع قروضاً، من باب أنّ رجوع أحد العوضين إلى غير مالك العوض الآخر خلاف قانون المعاوضة، وهذا بحسب الحقيقة ليس من أرباح البنوك، فيشذّ كون ربح البنك بيعيّاً؛ لأنّ الغالب في ربحه أن يكون قرضيّاً.

وعلى أيّة حال، يمكن حلّ الإشكال حتّى في الربح البيعي، وذلك

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٠٧، الباب ١١ من أبواب السَلَف، الحديث ٩.

بأن يفرض في المقام اشتراط تمليك هذا الربح للبنك في طول انتقاله إلى المالك، أي أنّ المودع ينشأ تمليكاً معلّقاً ومشروطاً بتملّكه. فيقول: «إن تملّكتُه فهو لك».

وهذا الشرط: إمّا أن يكون ابتدائياً (لو قلنا بأنّ الشرط الابتدائي المعلّق صحيحٌ عقلائيّاً)، وإلّا فليكن شرطاً في ضمن عقدٍ من عقود تخريجات الأثر الثاني حتّى يكون صحيحاً عقلائيّاً وشرعاً، فيشترط ـ مثلاً ـ هذا الشرط في ضمن عقد تحويل المال الخارجي إلى الكلّي في المعيّن أو عقد الضمان. وهذا الشرط وإن كان شرط التملّك المعلّق للمنجّز، ولكنّ التنجيز إنّما قام الدليل على اعتباره في العقود لا في الشروط، وذلك تبعاً للمحقّق النائيني ﷺ الذي ذكر ـ على ما في تقريرات بحثه[1] ـ أنّ القدر المتيقّن من دليل اشتراط التنجيز هو العقود لا الشروط.

٤ ـ الأثر الرابع:

أمّا الأثر الرابع، وهو ثبوت منفعةٍ للمودع يأخذها من البنك، فهو واضح بناءً على كون الودائع قرضاً؛ فإنّ هذه المنفعة تكون هي الفائدة الربويّة للقرض، وأمّا إذا لم تكن قرضاً، فيمكن تخريج ذلك بوجوه:

أ ـ فإمّا أن نفرض أنّ هذا المبلغ استثني ممّا مضى من شرط انتقال الربح من كيس المودع إلى كيس البنك. هذا إذا كان ربح البنك بيعيّاً.

وأمّا إذا كان قرضيّاً، فيقال: إنّ هذا الربح ربا يأخذه المودع ـ الذي هو المُقرض حقيقةً ـ بواسطة البنك، فقد اشترط مقداراً من الربح لنفسه ومقداراً من الربح للبنك.

---

(١) منية الطالب في شرح المكاسب ٣: ٢٣٧.

ب ـ أو نفرض أنّ هذه الزيادة أُخذت قيداً في الإذن في تصرّف البنك في هذا المال الذي مضى في الأثر الأوّل، فإذا لم يدفع هذا المال لم يكن له إذن، ويكون تصرّف البنك محرّماً وفضوليّاً عقلائيّاً.

نعم، هذا التقريب لا ينتج كون البنك مديناً بهذه الزيادة، وإنّما ينتج أنّ على البنك أن يملّك.

ج ـ أو نفرض أنّ هذه الزيادة أُخذت بنحو الشرط في ضمن أحد العقود المصحّحة للأثر الثاني، من عقد الضمان أو عقد التحويل، فهذا شرطٌ في مقابل شرط: فكما اشترط البنك على المودع شيئاً، كذلك اشترط المودع عليه شيئاً.

ثمّ إنّ هذه التخريجات العقلائيّة صحيحةٌ شرعاً أيضاً، وذلك بناءً على الاقتصار في حرمة القرض الربوي على نفس القرض الربوي وعدم التعدّي إلى ما يكون أثره النوعي نفس أثر القرض الربوي، حيث تصحّ حينئذٍ هذه التخريجات على تدقيقات في بعضها لا يسعها المجال.

وأمّا بناءً على ما هو المختار من التعدّي، فهذه التخريجات بعضها لا يخرج المعاملة عن كونها ذات غرض نوعي مقصود من نفس القرض الربوي، وبعضها يخرجها عن ذلك.

فمثلاً: التخريج بعقد الضمان ـ بأن يعقد الضمان بدلاً عن القرض ويشترط في ضمن العقد ثبوت فائدة على المضمون له ـ يكون غرضه النوعي هو نفس الغرض النوعي من القرض الربوي، بخلاف ما إذا أوقع عقد تحويل المال من الجزئي إلى الكلّي في المعيّن واشترط في ضمنه تلك الزيادة؛ فإنّ هذا ليس غرضه النوعي نفس الغرض النوعي لعقد القرض الربوي، فيكون جائزاً وصحيحاً شرعاً، هذا إن لم نقل: إنّ المقصود من المكيل والموزون في روايات: «لا يكون الربا إلّا في ما يُكال أو يوزن» هو مطلق المثلي، فيشمل نقودنا.

المقام الثاني: التحليل الإثباتي للودائع البنكيّة:

وأمّا المقام الثاني : فلا ينبغي الإشكال في أنّ مقصود المتعاملين هو القرض لا هذه التخريجات، ومنشأ الشبهة لم يكن إلّا إطلاق اسم (الودائع) عليها.

والواقع أنّ إطلاق اسم الودائع عليها إطلاق تاريخي، لا إطلاق لنكتة فقهيّة؛ فهذا الإطلاق نشأ ممّا ذكرناه في ما مضى، من أنّ شغل الصرّاف كان قبول الودائع، ثمّ تطوّر الشغل وبقي اسم الودائع على هذه الأموال، والآن لم يبقَ ـ في حدود ما أعلم ـ قانونٌ على وجه الأرض لا يعترف بأنّ هذا قرض ولا يرتّب عليه ما يشرّعه من أحكام على القرض.

هذا تمام الكلام في الجهة الأُولى، ونحذف ما تبقّى من البحث في المقام[1]، وقد وفينا بما وعدناه في أوّل البحث، وهو عنوان التخريجات الفقهيّة لقروض البنك وإقراضاته؛ فقد ظهرت تخريجات ما يأخذه البنك في هذه الأبحاث الأخيرة، وظهرت ثلاثة تخريجات لإقراضات البنك : اثنان منها تقدّما سابقاً، وهما : تحويل القرض إلى البيع، وتحويله إلى الجعالة، والثالث ظهر أخيراً.

---

(١) وهو عبارة عن الجهات الثلاث المتبقّية : معنى الحساب الجاري، طرق الإيداع وطرق السحب، والسبب ـ على ما يبدو ـ هو انتهاء العطلة الرمضانيّة.

محاضرات تأسيسيّة

٥

ملكيّة الأراضي الموات وأحكامها

(رمضان المبارك ١٣٨٧ هـ)

ملكيّة الأراضي الموات وأحكامها

تمهيد :

يقع الحديث في مسألة الأراضي الموات في مقامات ثلاثة :

الأوّل : في الأخبار الدالّة على أنّ مالك الأرض الميْتة هو الإمام عليه السلام .

الثاني : في نسبة تلك الأخبار إلى باقي الأخبار الواردة في الأراضي ، هل هناك تعارض بينها أم لا ؟ وما هو العلاج على فرض التعارض ؟

الثالث : بعد فرض الفراغ عن إثبات كون الأرض الميْتة للإمام عليه السلام ببيان دلالة الأخبار عليه في المحور الأوّل ، وإثبات عدم المعارض لها في المحور الثاني ، يقع الكلام في أحكام هذه الملكيّة التي ثبتت له عليه السلام .

المقام الأوّل

في الأخبار الدالّة على أنّ مالك الأرض الميّتة هو الإمام عليه السلام

المقصود فعلاً هو الأرض الميّتة بالأصالة، أمّا لو ماتت بعد العمران، فهل حكمها كحكم الميّتة بالأصالة أم لا؟ هذا ما سنبيّنه في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى.

وهنا نقول: المشهور بين الأصحاب والمدّعى عليه الإجماع ـ محصّلاً تارةً ومنقولاً أُخرى[1] ـ أنّ الأرض الميّتة بالأصالة ملكٌ للإمام عليه السلام، والدليل على ذلك الأخبار، وهي طوائف ثلاث:

ـ ١ ـ

الطائفة الأُولى

وهي ما دلّ على المدّعى بصريح عنوان (الأرض الميّتة) الواقع في عبارات الفقهاء، وهي المرسلة التي فيها قوله عليه السلام: «والموات كلّها هي له»[2].

وتقريب الاستدلال بها: أنّها وإن كانت ضعيفة من حيث السند[3]، لكنّها

(١) أُنظر: المبسوط في فقه الإماميّة ٣: ٢٧٠؛ المهذّب (ابن البرّاج) ٢: ٢٩؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٤٨١؛ كتاب الخمس (الأنصاري): ٣٤٩.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١٧.

(٣) لجهة إرسالها عن «بعض أصحابنا».

منجبرة بعمل الأصحاب. أمّا دلالتها فواضحة.

هذا ودعوى الانجبار موقوفة على القول بأنّ ميزان حجّيّة الخبر هو كون نفس الرواية بحيث يحصل الوثوقُ النوعيُّ بها، فيمكن دعوى أنّ عمل الأصحاب بالرواية يورث الوثوقَ النوعيَّ بها، الموجبَ لدخولها تحت دليل الاعتبار تكويناً.

هذا ما أفاده سيّدُنا الأستاذ (مدّ ظلّه) في المقام[1].

وأمّا على ما أثبتناه في علم الأُصول وحقّقناه[2] من أنّ ميزان حجّيّة الخبر هو كون الراوي بحيث يحصل منه الوثوق النوعي لا كون الرواية كذلك، فواضحٌ أنّه حينئذٍ لا مجال لدعوى جابريّة عمل الأصحاب، إلّا أن يوجب عملهم حصول الاطمئنان الشخصي بالرواية، لكنّه غير موجب لحصول الاطمئنان لنا بعدما رأينا في كثير من الموارد أنّهم استنبطوا شيئاً وجزمنا ببطلانه، فلعلّهم في ما نحن فيه أيضاً استنبطوا صدق الحديث ببعض القرائن التي لو ظفرنا بها لما كانت تامّةً عندنا.

أقول: بعد فرض ثبوت كون عمل الأصحاب بالحديث واستنادهم له جابراً للسند ـ إمّا بدعوى كون الميزان في الحجّيّة هو الوثوق النوعي بالرواية نفسها، أو بدعوى أنّ عملهم بها يوجب الاطمئنان الشخصي[3] ـ فإنّ الكلام

---

(١) أنظر: مصباح الأصول ٢: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٤: ٤٢٦. «حصل العدول عن ذلك بعد هذا، فالمناقشة يجب أن تكون على ضوء ذلك، والنتيجة واحدة» (من تعليقة الشهيد الصدر ﷺ على التقرير).

(٣) دون أن يُقاس ذلك باستنباطاتهم في فهم دلالة لفظ الأحاديث؛ فإنّه لا فرق بيننا وبينهم في فهم دلالة ←

في ما نحن فيه يقع في الصغرى؛ لأنّ الدليل غير منحصر في الرواية السابقة، فلعلّ استناد المشهور كان إلى باقي الروايات دونها، مع أنّ أصل تصديق الكبرى مشكلٌ؛ لما أشار إليه السيّد الأُستاذ (مدّ ظله).

والذي يهوّن الخطب في الكبرى أنّ حصول الاطمئنان الشخصي وعدمه أمرٌ وجداني، فربّما يحصل لشخصٍ ولا يحصل لآخر.

ـ٢ـ

الطائفة الثانية

وهي ما دلّ على المدّعى بعنوان (الأرض الخربة)، وذلك مثل:

١ ـ موثّقة محمّد بن مسلم، وفيها قوله عليه السلام: «وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهذا كلّه من الفيء..»[١].

٢ ـ خبر محمّد بن مسلم الآخر، عن أبي جعفر عليه السلام: «.. وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كلّه من الفيء، فهذا لله ولرسوله، فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء، وهو للإمام بعد الرسول..»[٢].

← الألفاظ، فمع مخالفة فهمهم لفهمنا لا عبرة بفهمهم لنا، وهذا بخلاف قرائن الصدور التي كان الأقدمون قريبين منها ونحن بعيدون عنها: فإذا اشتهر بينهم صحّة خبر ـ باصطلاح المتقدّمين ـ ربما يحصل الوثوق الشخصي بذلك والاطمئنان بعدم اشتباههم في ذلك؛ لكون القرائن بين أيديهم. كما أنّ من يكون بعيداً عن فهم دلالة لفظ الأحاديث ربّما يحصل له الاطمئنان بفهم المشهور بالنسبة لدلالة لفظ الأحاديث (منه ﷺ).

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٧، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٧، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١٢.

٣ ـ موثّقة سماعة، وفيها: «كلّ أرض خربة أو شيء يكون[١] للملوك فهو خالص للإمام..»[٢].

٤ ـ موثّقة إسحاق[٣]، وفيها: «وما كان من الأرض الخربة[٤] لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وكلّ أرض لا ربّ لها، والمعادن منها، ومن مات وليس له مولى فماله من الأنفال»[٥].

٥ ـ صحيح حفص أو حسنه، وفيه: «وكلّ أرض خربة وبطون الأودية فهو لرسول الله ﷺ، وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء»[٦].

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة:

أنّ معنى كون الأرض خربة ليس صيرورتها خراباً بعد العمران، بل الخراب ـ على ما في كلمات أرباب اللغة[٧]، وهو المتفاهم منه في عرفنا ـ هو ما يقابل العمران مطلقاً، فتدلّ الأخبار على أنّ الأرض الميّتة بالأصالة للإمام عليه السلام.

---

(١) في نسخة: «كان» بدل «يكون».

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٦، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٨.

(٣) المرويّة في (الوسائل) نقلاً عن (تفسير القمّي)، والذي قد يبدو من الشهيد الصدر ﷺ عدم تصحيح نسبته إلى عليّ بن إبراهيم (مباحث الأصول ق٢، ٢: ٥٦٩).

(٤) في (تفسير القمّي): «أرض الجزية» بدل «الأرض الخربة».

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٥٣٢، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٠.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٣، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١.

(٧) «الخرب ضدّ العمران» و«الخراب ضدّ العمارة» (ترتيب جمهرة اللغة ١: ٥٠٣؛ الصحاح ١: ١١٩؛ معجم مقاييس اللغة ٢: ١٧٤؛ لسان العرب ١: ٣٤٧؛ القاموس المحيط: ١٠٠).

-٣-
الطائفة الثالثة

وهي ما دلّ على المدّعى بعنوان (كلّ أرض لا ربّ لها)، وهي ما مضى من موثّقة إسحاق، وخبر العيّاشي، وفيه: «وكلّ أرض لا ربّ لها، وكلّ أرض باد أهلها فهو لنا»(١).

وتقريب الاستدلال بهذه الجملة منها: أنّ موضوع الحكم مركّب من جزءين:

الجزء الأوّل: عنوان الأرض.

الجزء الثاني: أن لا يكون لها ربّ.

أمّا الأوّل، فحاصلٌ بالوجدان.

وأمّا الثاني، فثابتٌ باستصحاب عدم جعل مالك لها غير الإمام عليه السلام في الشرع، بعد فرض عدم دلالة روايةٍ أُخرى على ثبوت مالكٍ لها غيره.

وبعد إحراز أحد الجزءين بالوجدان وإثبات الآخر بالأصل يتمّ الموضوع المستصحب.

الفارق الفنّي بين الطائفتين الأُولَيَيْن وبين الطائفة الثالثة:

ثمّ إنّ هنا فرقاً فنّيّاً بين الطائفة الثالثة وبين الطائفتين الأُولَيَيْن، وهو أنّه: لو كان مدرك المدّعى هو الطائفة الثالثة وفرض ورود دليل على ثبوت ربٍّ

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٣٣، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٨.

للأرض الميّتة غير الإمام عليه‌السلام ، يصير ذلك حاكماً عليها رافعاً لموضوعها ، بخلاف ما لو كان المدرك هو الطائفتين الأُولَيَيْن ؛ فإنّه لو فرض حينئذٍ ورود دليل كذلك يقع التعارض ، ولا بدّ من الرجوع إلى قوانين باب التعارض .

من هنا ظهر أنّ لتنقيح الكلام في المقام الأوّل تأثيراً على الكلام في المقام الثاني .

تصوير إشكال الحكومة على الطائفتين الأُولَيَيْن[1]:

إن قلت : لو ورد دليلٌ على ثبوت مالكٍ للأرض الميّتة غير الإمام عليه‌السلام ، فإنّه يصير حاكماً على الطائفتين الأُولَيَيْن أيضاً ؛ لأنّه وإن لم يذكر فيهما قيد عدم الربّ لها ، لكنّهما مقيّدتان بصحيح حمّاد ـ أو حسنه ـ ، عن بعض أصحابنا ، عن العبد الصالح عليه‌السلام ، وفيه : « .. والأنفال كلُّ أرض خربة قد باد أهلها .. وكلّ أرض ميّتة لا ربَّ لها .. »[2].

ووجه التقييد ـ مع أنّهما بحسب الظاهر مثبتتان ـ هو دعوى ثبوت المفهوم لقوله عليه‌السلام : « كلّ أرض ميّتة لا ربّ لها » ، وذلك بأحد تقريبين :

التقريب الأوّل : دعوى مفهوم الحصر ، بتقريب أنّه واردٌ في مقام تحديد الأنفال ، فهذا نظير قوله : « الكرّ .. ألفٌ ومائتا رطل »[3] ، فكلّ ما لم يذكر في هذا الحدّ يكون مقتضى المفهوم خروجه عن الأنفال .

---

(١) من بداية هذا العنوان إلى نهاية المقام الأوّل لم يرد في تقريري السيّد عبد الغني الأردبيلي رحمه‌الله والشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله) .

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٤ ، الباب ١ من أبواب الأنفال ، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٦٧ ، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

التقريب الثاني : دعوى مفهوم الوصف، لا بمعنى دلالته على عموم النفي عند انتفاء الوصف ـ المجمع على بطلانه عند المحقّقين المتأخّرين[١] ـ ، بل بمعنى دلالته على نفي العموم عند انتفاء الوصف حتّى لا يسقط الوصف عن كونه دخيلاً في الموضوع في عالم الثبوت، على ما هو مقتضى أصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات.

وهذا تقريب بنى عليه السيّد الأُستاذ الخوئي (دام ظلّه) في علم الأُصول، فقال بمفهوم الوصف بهذا المقدار[٢]، لا بمثل مفهوم الشرط[٣]، وإن حقّقنا في علم الأُصول بطلان ذلك[٤].

وبالجملة : بعد فرض ثبوت المفهوم لهذا الحديث بأحد التقريبين المتقدّمين يصبح مقيّداً للأخبار المطلقة، ويكون الثابت من الأخبار من حيث المجموع أنّ الأرض الميّتة التي لا ربّ لها هي للإمام عليه السلام ، فإذا ثبت بدليلٍ وجود ربّ غير الإمام لأرض ميّتة كان حاكماً عليها.

دفع إشكال الحكومة :

قلت : ليس دليل وجود ربّ غير الإمام عليه السلام لأرضٍ ميّتة حاكماً على الطائفتين الأُولَيَيْن، وذلك حتّى على فرض ثبوت المفهوم لحديث حمّاد ؛ لأنّ إطلاق تلك الطائفتين دليلٌ على وجود القيد.

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٠٦.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ٥ : ١٣٣ ـ ١٣٤ ؛ دراسات في علم الأُصول ٢ : ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٣) محاضرات في أُصول الفقه ٥ : ٧١ ـ ٨٣ ؛ دراسات في علم الأُصول ٢ : ١٩٨.

(٤) راجع : بحوث في علم الأُصول ٣ : ٢٠٣.

أوّلاً: مقدّمة البحث:

وتوضيح ذلك يحتاج إلى ذكر مقدّمة، وهي أنّه: إذا شككنا في شيءٍ أنّه: هل خرج من تحت العموم أو الإطلاق أم لا؟ فهذا الشكّ:

تارةً: يكون ناشئاً من احتمال وجود مُخرِج لحصّة موجودة من تحت العموم أو الإطلاق، كما لو شككنا في خروج العالم الفاسق عن قوله: «أكرم العلماء».

واُخرى: يكون ناشئاً من احتمال كون هذه الحصّة ممّا خرج[1] من تحت العموم أو الإطلاق قطعاً، كما لو علمنا بخروج العالم الفاسق، وشككنا في فسق زيد العالم، المفروض عدم إمكان نفي فسقه بالأصل.

١ ـ أمّا في القسم الأوّل، فلا إشكال في التمسّك بالعام أو المطلق، وهو المراد من قولهم: إذا شككنا في التخصيص أو التقييد فالأصل عدم التخصيص أو التقييد.

٢ ـ وأمّا في القسم الثاني، فالتحقيق هو التفصيل بين القيد الذي يكون العبد بما هو عبد والمولى بما هو مولى متساويين في إحراز وجوده الخارجي وعدمه، وبين القيد الذي يكون للمولى بما هو مولى مزيةٌ في إحراز وجوده وعدمه على العبد بما هو عبد:

أ ـ القيد الأوّل: ففي الأوّل لا يصحّ التمسّك بالعام؛ لأنّ الشبهة المصداقيّة عند العبد شبهة مصداقيّة عند المولى أيضاً بما هو مولى، وإن لم تكن كذلك عنده بما هو علّام الغيوب؛ إذ لم يُلحظ في خطاباته العرفيّة كونه علّام الغيوب.

ولذا: لو سأل السائل الإمام عليه السلام: «إنّي شككت بين الثلاث والأربع،

---

(١) في التقرير المخطوط: «كون هذه الحصّة الحصّة التي خرجت من تحت...»، ولعلّ ما أثبتناه أولى.

فماذا أصنع ؟ »، فأجاب ﷺ : « إنّ صلاتك صحيحة »، لم نقل : لعلّ ذلك من جهة علمه ﷺ بأنّه في الواقع أتى بالأربع، وإنّما نستفيد من ذلك حكماً لكلّ من شكّ في ذلك ؛ فإنّه يفرض في مقام التخاطب العرفي كأحد الناس.

والحاصل : أنّه لا يصحّ في هذا الفرض التمسّك بالعام، فضلاً عن المطلق.

ب ـ القيد الثاني : وفي الثاني ـ أعني فرض وجود المزيّة للمولى لفهم تحقّق القيد في الخارج وعدمه ـ لو صدر كلامٌ عامٌّ من المولى، كان ذلك دليلاً على تحقّق القيد.

مثلاً: لو قال : « أكرم كلّ جيراني »، مع أنّه لا يريد إكرام عدوّه، وهو أعلم بعدوّه من غيره، علمنا من ذلك أنّه ليس في جيرانه عدوٌّ له ؛ فإنّه إذا ضمّ ما أفاده المولى من وجوب إكرام كلّ جيرانه إلى عدم وجوب إكرام عدوّه، أنتج ـ من الشكل الثاني[١] ـ أنّه ليس أحدٌ من جيرانه عدوّاً له.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ هذا إنّما يتمّ بالنسبة إلى العام دون المطلق ؛ ذلك أنّ سريان الحكم إلى الأفراد في العام كان يفهم من اللفظ الموضوع للعموم. أمّا في المطلق، فلا يفهم ذلك من اللفظ الموضوع له، وإنّما يستفاد سريانه إلى الأفراد من ناحية أنّ مقتضى تطابق عالم الثبوت والإثبات هو كون تمام الموضوع ما ذكره من عنوان المطلق[٢]، وبعد فرض العلم بأنّه ليس تمام الموضوع، بل عنوان عدم كونه عدوّاً ـ مثلاً ـ أيضاً جزءُ الموضوع، فقد[٣] قصرت يدنا عن

---

(١) الضرب الأوّل من الشكل الثاني يتألّف من موجبة كلّيّة وسالبة كلّيّة وينتج سالبة كلّيّة.

(٢) « ومجرّد علم المولى بمساواة أفراد المقيّد للمطلق لا يوجب إعفاءه من ذكر القيد » (من تعليقة الشهيد الصدر ﷺ على التقرير).

(٣) في التقرير المخطوط : « بل يكون عنوان عدم كونه عدوّاً جزء الموضوع قد قصرت يدنا »، ولعلّ ما أثبتناه أكثر انسجاماً مع المطلب.

نكتة فهم سريان الحكم إلى جميع الأفراد.

وهذا قانونٌ قد نقّحناه في علم الأُصول(١)، وهو نافع في موارد كثيرة من الفقه، منها ما نحن فيه، وحاصل هذا القانون أنّه:

أ ـ إن كان الشكُّ في أصل التخصيص أو التقييد، صحّ التمسّك بالعام والمطلق مطلقاً.

ب ـ وإن كان الشكُّ في مصداق المخصّص أو المقيّد: فإن كان المولى مساوياً للعبد في إحراز وجود القيد وعدمه، لم يصحّ التمسّك بشيءٍ منهما، وإلّا صحّ في العام دون المطلق.

فما هو المشهور من عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهة المصداقيّة ليس بصحيح على [إطلاقه].

ثانياً: دفع الإشكال:

إذا عرفت هذه المقدّمة نقول: إنّ الطائفتين الأُولَيَيْن دلّتا بالعموم على أنّ كلّ أرض ميْتة هي للإمام عليه السلام، وقد ثبت أنّ ذلك مقيّد بقيدٍ؛ فنفس هذا العموم دليلٌ على وجود القيد، وقد حقّقنا في علم الأُصول(٢) أنّ مصبَّ العام لا يحتاج إلى الإطلاق بالنسبة إلى الحال الذي يكون خروجه مساوقاً لخروج الفرد حتّى يرد علينا ما عرفته من الإشكال بالنسبة إلى المطلق.

وعلى هذا: فلو ورد دليلٌ على وجود ربٍّ غير الإمام عليه السلام للأرض الميْتة، حصل التعارض ووجب تطبيق قوانينه.

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٣: ٣٠٨ ـ ٣٢٦؛ بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٥٦ ـ ٦١، الهامش.

(٢) راجع كبرى توقّف العموم على تماميّة الإطلاق في: بحوث في علم الأُصول ٣: ٢٢٧ وما بعد.

المقام الثاني

في نسبة ما دلّ على مالكيّة الإمام عليه السلام للموات مع سائر الأخبار

اعلم أنّ القدر المتيقَّن من مالكيّة الإمام عليه السلام للأرض الميتة ـ والذي ليس فيه شبهة التعارض أصلاً ـ هو الأرض الميّتة التي لا استيلاء لأحدٍ عليها.

وهنا موارد ثلاثة تقع فيها شبهة المعارضة بين الأخبار في مالكيّة الإمام عليه السلام لها وعدمها:

الأوّل: الأرض الميّتة التي كانت تحت استيلاء الكفّار ففتحت عنوةً.

الثاني: الأرض الميّتة التي كانت تحت استيلائهم فأسلموا عليها طوعاً.

الثالث: الأرض الميّتة التي كانت تحت يد الكفّار المصالح عليها معهم.

فيقع الكلام في موارد ثلاثة:

ـ١ـ

المورد الأوّل: الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً

أورد شبهة التعارض في الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً صاحب (الرياض) رحمه الله، فذهب إلى أنّ العمدة في المقام قيام الإجماع على كونها ملكاً له عليه السلام، ولولاه لأمكن الخدش في ذلك بتعارض الأخبار الدالّة على مالكيّته عليه السلام للأرض الميتة مع الأخبار الدالّة على كون الأرض المفتوحة عنوةً للمسلمين، وذلك بالعموم من وجه، ومادّة الاجتماع هي الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً،

فتتساقطان فيها بالتعارض[١].

وقال صاحب (الجواهر) ﷺ في كتاب الجهاد ما مضمونه: إنّ دعوى وقوع التعارض بين أخبار مالكيّة الإمام عليه السلام للأرض الميتة مع أخبار الأرض المفتوحة عنوةً مدفوعةٌ برجحان الأُولى على الثانية، ولو باعتضادها بالإجماع، منقولاً ومحصّلاً[٢]. وأنت ترى أنّه ﷺ لم يأتِ بزائدٍ على ما أفاده صاحب (الرياض).

نعم، قال في كتاب إحياء الموات ما لفظه: «بلا خلاف أجده فيه[٣]، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فضلاً عن محكيّه، مستفيضاً أو متواتراً. مضافاً إلى النصوص التي أشرنا إليها آنفاً ومرّ كثيرٌ منها في كتاب الخمس. ومنه يعلم أنّها ليست من الغنيمة؛ لأنّها قد كانت مالاً للإمام قبل الفتح..»[٤].

وقوله: «ومنه يعلم» مجملٌ، ولعلّه في مقام دفع شبهة التعارض، بتقريب أنّ ما يملكه المسلمون بالفتح ـ بحسب ما دلّت عليه الأخبار[٥] ـ هو الغنيمة، والغنيمة ثابتة وغير ثابتة؛ فغير الثابتة للمجاهدين، والثابتة ـ كالأرض وما بني عليها وما غرس فيها ـ لجميع المسلمين، [وهم يملكون ذلك بالفتح][٦] لا بما هو فتح مطلقاً، بل بعنوان الغنيمة، والأرض الميتة كانت ملكاً للإمام قبل

---

(١) رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ٨: ١١٨.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ١٦٩.

(٣) «يعني في مالكيّة الإمام عليه السلام للأرض الميتة حال الفتح» (منه ﷺ).

(٤) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٨: ١٨.

(٥) في تقريرَي السيّد عبد الغني الأردبيلي ﷺ والسيّد كاظم الحائري (حفظه الله): «الذي دلّ على ذلك الأخبار هو الغنيمة»، ويبدو أنّ المراد ما أثبتناه.

(٦) ما بين عضادتين أضفناه للسياق.

الفتح، ولا يعقل أن يكون ملك الغير غنيمة من الكفّار.

مثلاً: لو كان الكفّار غصبوا دار زيد بن أرقم المسلم، ثمّ استولى المسلمون على أراضيهم بالفتح وفيها دار زيد، فمن الواضح أنّ دار زيد لا تحسب من الغنيمة من الكفّار، بل لا بدّ من ردّها إلى زيد، وكذلك الكلام في ملك الإمام عليه السلام.

وقد أضاف السيّد الأُستاذ العلّامة الخوئي (مدّ ظلّه العالي)[1] إلى ذلك جواباً آخر عن شبهة التعارض، وهو أنّه: لو قبلنا أخبار مالكيّة المسلمين، فلا يبقى موردٌ لأخبار مالكيّة الإمام عليه السلام للأرض الميتة؛ فإنّ جميع الأراضي كانت بيد الكفّار ثمّ أُخذت منهم بعد ذلك.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ ليست كلُّ أرض ميتة بيد المسلمين ـ بعد أخذ ما أخذ من الكفّار ـ معنونةً بعنوان أرض الخراج حتّى لا يبقى مورد لأخبار مالكيّة الإمام عليه السلام، بل تبقى موارد عديدة:

منها: الأرض المأخوذة منهم بالصلح.

ومنها: ما أسلم عليه أهلها طوعاً.

ومنها: ما أُخذت منهم بالقتال الذي لم يكن بإذن الإمام عليه السلام.

ومنها: الأرض الميتة التي ظهرت ابتداءً في يد المسلمين، كجزيرةٍ تظهر من وسط الشطّ مثلاً، مع استيلاء المسلمين عليها[2].

ومنها: الأرض التي ماتت بعد أن كانت عامرةً في يد المسلمين، بناءً على كون الميتة بالعَرَض كالميتة ابتداءً.

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٥٤٩.

(٢) في بحث (إحياء الأراضي الموات) الآتي: «كجزيرةٍ يتحسر عنها الماء بعد الإسلام».

فظهر أنّ هذا الجواب غير سديد.

أمّا الجواب الأوّل، فيرد عليه: أنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما لو كانت العبرة بخصوص صدق عنوان الغنيمة، لكنّ بعض أخبار الفتح مطلق وناطق بأنّ ما أُخذ بالسيف فهو ملكٌ للمسلمين[1]، وهذا ـ كما ترى ـ مطلقٌ يشمل الأرض الميتة أيضاً؛ فإنّ صدق الفتح من الكفّار إنّما يتوقّف على استيلاء الكفّار، المفروض تحقّقه، لا على ملكيّتهم، المفروض خلافها.

نعم، لو كان بيدهم أرضٌ مغصوبة، كانت لمالكها الأوّل؛ للنصّ، ولم يصدق الغصب بالنسبة إلى هذه الأرض الميتة التي للإمام عليه السلام، وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّه عليه السلام أجاز التصرّف لكلّ أحد.

إذن[2]: بعض أخبار ملكيّة المسلمين للأرض المأخوذة بالسيف مطلقٌ غير مختصٍّ بما كان ملكاً للكفّار، وهي على قسمين:

القسم الأوّل: ما دلّ بنفسه على ذلك دون ضمّ حديث آخر:

١ـ كحديث أبي الربيع الشامي: «لا تشترِ من أرض السواد[3] شيئاً إلّا من كانت له ذمّة، فإنّما هو فيءٌ للمسلمين»[4].

٢ـ وصحيح محمّد الحلبي: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين: لمن هو اليوم، ولمن يدخُلُ في الإسلام بعد اليوم،

---

(١) هذا ما تقدّم نقله عن السيّد الطباطبائي رحمه الله (رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ٨: ١١٨)، وقد تعرّض له الشهيد الصدر رحمه الله في: اقتصادنا: ٨٢٣، الملحق (٢).

(٢) ذكر الشهيد الصدر رحمه الله هذه الأخبار في موضعٍ لاحقٍ استدراكاً على البحث.

(٣) في (من لا يحضره الفقيه): «أراضي أهل السواد».

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٩، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٥.

ولمن لم يُخلق بعدُ»[1].

القسم الثاني: ما دلّ على أنّ مطلق الأرض المأخوذة بالسيف من الخراج:

كقوله في حديثي البزنطي: «وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبّله بالذي يرى[2]»[3]، حيث يُضمّ إلى ما دلّ على أنّ أرض الخراج للمسلمين، كقوله: «إنّما أرض الخراج للمسلمين»[4]، وقوله عندما سئل: كيف ترى في شراء أرض الخراج؟ قال: «ومن يبيع ذلك؟! هي[5] أرض المسلمين»[6]؛ فبالضمّ إلى هذه الأخبار يثبت المطلوب.

الجواب الصحيح عن الشبهة:

وبالجملة: إنّ هذا الجواب ليس بجواب، كما أنّ الجواب عن الخدش في مالكيّة الإمام عليه السلام لها بالإجماع ليس جواباً فنّيّاً، بل ليس صحيحاً، وليس في البين إلّا دعوى انصراف دليل الفتح إلى ما كان ملكاً لهم قبل الفتح:

أ ـ فإن ادّعي ذلك، فعهدة ذلك على مدّعيها.

ب ـ وإلّا، فنقول في مقام دفع الشبهة: إنّ الجواب الفنّي الصحيح عن هذه

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٩، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٤.

(٢) في بعض موارد (التهذيب): «بالذي يراه».

(٣) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٨، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، الحديث ١ و ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ٣٧٠، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٩.

(٥) في (الاستبصار): «وهي».

(٦) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٥، الباب ٧١ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، الحديث ١.

الشبهة وجوه أربعة :

الوجه الأوّل : إنّ ما دلّ على أنّ كلَّ أرض ميتة أو كلَّ أرض خربة لا ربَّ لها هي للإمام عليه السلام إنّما دلّ على ذلك بالعموم ، بخلاف ما دلّ على مالكيّة المسلمين لها ، مثل قوله : « ما أُخذ بالسيف ملكٌ للمسلمين »[1] ، فإنّه [دلّ على ذلك] بالإطلاق ، والعام مقدّم على المطلق :

أ ـ إمّا لحكومته عليه ؛ لكون دلالة العام بالأداة ودلالة المطلق بالمقدّمات ، والتي يمنع عن تحقّقها وجودُ العام كما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله في (الرسائل)[2] .

ب ـ وإمّا لأظهريّته ؛ فإنّ قولنا : « أكرم كلّ عالم » أظهر في شمول جميع الأفراد من قولنا : « أكرم العالم » كما لا يخفى .

الوجه الثاني : إنّه بعد فرض التكافؤ والتساقط بالتعارض ، إنّما يعارض دليلُ ملكيّة المسلمين للأرض الطائفتين الأُولَيَيْن من أخبار ما نحن فيه ، دون الطائفة الثالثة ؛ لحكومته عليها(*) ، وقد مضى بيان ذلك في المقام الأوّل ، وبعد تساقطِ الحاكم مع معارضه تصل النوبة إلى المحكوم ، وهو الطائفة الثالثة ، وهي كافية لإثبات المطلوب بالتقريب السابق .

لكنّ هذا الجواب غير صحيح إلّا على فرضٍ خاصّ كما سيظهر إن شاء الله .

---

(١) ليس هذا نصّاً لرواية ، وإنّما ورد في كلمات الشيخ الطوسي رحمه الله في (الاستبصار ٣ : ١١١) .

(٢) فرائد الأُصول ٤ : ٩٧ ـ ٩٨ .

(*) « كون الطائفة الثالثة محكومة لما دلّ بإطلاقه على مالكيّة المسلمين ؛ لأنّ إطلاق هذا الدليل يرفع موضوعها ، فيستحيل وقوعها طرفاً للمعارضة معه ، بل يسقط إطلاق الدليل الحاكم بالمعارضة مع إطلاق الطائفة الأُولى والثانية ، وتصل النوبة إلى الطائفة الثالثة بلا معارض بعد تنقيح موضوعها بالاستصحاب » (من تعليقة الشهيد الصدر رحمه الله على تقرير الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله) لهذا البحث) .

الوجه الثالث : أنّه بعد فرض التعارض مع جميع الطوائف والتساقط تصل النوبة إلى العام الفوقاني ، وهو ما دلّ على أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام ، كصحيح أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « وجدنا في كتاب علي عليه السلام : ﴿ إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[1] : أنا وأهل بيتي الذين أُورثنا[2] الأرضَ ، ونحن المتّقون ، والأرض كلّها لنا ، فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي ، وله ما أكل منها .. »[3].

وحمل هذا الخبر على إرادة المالكيّة بمعنى آخر غير المالكيّة الشرعيّة من الوجه العرفاني والولائي[4] خلافُ الظاهر ، خصوصاً مع ما فيه من تفريع إعطاء الأُجرة ، وهذا ثابت على كلّ أحد إلّا الشيعة ؛ لمكان أخبار التحليل .

وبالجملة : ظاهر الحديث هو كونه عليه السلام مالكاً بالملكيّة الشرعيّة لمطلق الأرض ، إلّا ما خرج بالتخصيص لو ثبت التخصيص ، ومهما دار الأمر بين التخصيص وبين تأويل آخر في العام أخذ بالأوّل كما حقّقناه في علم الأُصول[5] ، ولا يلزم هنا تخصيص الأكثر ، كيف ؟! والأراضي كلّها موات إلّا ما شذّ .

وبالجملة : بعد الرجوع إلى عموم العام تثبت أيضاً مقالة المشهور من كون الأرض الميتة المفتوحة عنوةً ملكاً للإمام عليه السلام .

---

(١) الأعراف : ١٢٨ .

(٢) في بعض موارد (الكافي) : « أورثنا الله الأرضَ » .

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٤ ـ ٤١٥ ، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات ، الحديث ٢ .

(٤) أنظر : حاشية المكاسب (الإصفهاني) ٣ : ١٦ .

(٥) أنظر مثلاً حول تقديم التخصيص على النسخ : بحوث في علم الأُصول ٤ : ٤٠٢ .

الوجه الرابع : إنّنا سلّمنا التعارض مع جميع الطوائف والتساقط وعدم وجود عامّ نرجع إليه ، لكن نقول : تصل النوبة حينئذٍ إلى الأصل العملي ، وهو هنا الاستصحاب ؛ فإنّ الأرض الميتة قبل الفتح كانت للإمام عليه السلام ، فنستصحب ذلك بعد الفتح ؛ للشكّ ، وفرض عدم وجود دليل اجتهادي .

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ فتوى المشهور صحيحة ؛ لوجوه أربعة .

خصوصيّة كلٍّ من الوجوه الأربعة المتقدّمة :

ليعلم أنّ لكلّ واحدٍ من هذه الوجوه خصوصيّة بالنظر إلى المورد من حيث فرض وقوع الفتح قبل تشريع الأنفال ـ وبعبارة أُخرى : قبل نزول سورة الأنفال ـ ووقوع المعارضة بعده ، أو فرض وقوع الفتح بعد تشريع الأنفال ونزول السورة ، فبهذا اللحاظ يكون لكلّ واحد من تلك الوجوه خصوصيّةٌ ليست للوجوه الأُخرى :

١ ـ فخصوصيّة الوجه الثالث : أنّه يتأتّى في كلا الفرضين بلا إشكال ، أي أنّه لا فرق بين فرض الفتح قبل تشريع الأنفال وبين فرضه بعده .

٢ ـ وخصوصيّة الوجه الرابع : أنّه مختصٌّ بالفرض الثاني بلا شبهة ؛ إذ لم تثبت ملكيّة الإمام قبل الفتح في الفرض الأوّل ـ لا بدليل الأنفال ؛ لتأخّره ، ولا بالعموم الفوقاني ؛ لفرض التنزّل عن الوجه الثالث ـ حتّى تصل النوبة إلى الوجه الرابع ، وإذا لم تكن ملكيّته قبل الفتح ثابتةً فكيف تُستصحب ؟ !

٣ ـ وخصوصيّة الوجه الثاني : أنّه يتأتّى في الفرض الثاني إن قلنا بعدم كفاية عدم الربّ لها حين تشريع الأنفال في تحقّق عنوان « كلّ أرض لا ربّ لها » ، وإلّا فالموضوع متحقّق ، فتدخل الطائفة الثالثة أيضاً طرفاً في المعارضة .

أمّا في الفرض الأوّل، أعني وقوع الفتح قبل تشريع الأنفال:

أ ـ فإن فرض تشريع حكم الأرض المفتوحة عنوةً لهذا الفتح قبل تشريع الأنفال، فالوجه الثاني لا يتأتّى حينئذٍ؛ لأنّ الربّ غير الإمام ـ وهو المسلمون ـ كان ثابتاً للأرض بعد الفتح قبل تشريع الأنفال بلا إشكال، وفعلاً أيضاً ثابتٌ بحكم الاستصحاب، فلا يتأتّى قوله: «كلّ أرض لا ربّ لها فهي للإمام»؛ لانتفاء الموضوع، سواءٌ قلنا: إنّ المراد من قوله: «لا ربّ لها» هو عدم الربّ فعلاً أم حين تشريع الأنفال، أم حدوثاً وبقاءً من زمان التشريع إلى الزمان الفعلي، أم حدوثاً فقط من زمان التشريع إلى الزمان الفعلي.

ب ـ وأمّا إن فرض عدم تشريع حكم الأرض المفتوحة عنوةً لهذا الفتح قبل تشريع الأنفال، فالوجه الثاني يتأتّى بناءً على الاحتمال الأوّل والثالث، دون الثاني والرابع؛ لأنّ موضوع الطائفة الرابعة حينئذٍ ـ وهو عدم الربّ حدوثاً أو حين التشريع ـ ثابت، فتقع طرفاً للمعارضة.

٤ ـ وخصوصيّة الوجه الأوّل: أنّه يمكن الاستشكال في تأتّيه في الفرض الثاني، وهو حصول الفتح بعد تشريع الأنفال؛ لأنّه لو فرضنا الأخذ بإطلاق دليل ملكيّة المسلمين للأرض المفتوحة عنوةً لم يلزم طرح العموم الأفرادي لدليل الأنفال؛ لأنّها كانت ملكاً للإمام بعنوان الأنفال قبل الفتح بلا إشكال، فلم يخرج الفرد من تحت العموم.

نعم، يلزم طرح الإطلاق الأحوالي لدليل الأنفال، أعني قوله: «كلّ أرض ميّتة أو خربة أو لا ربّ لها للإمام عليه السلام»؛ فإنّ ذلك صار مختصّاً بما قبل الفتح. فالتعارض في الحقيقة بين الإطلاقين، لا بين إطلاق وبين عموم حتّى يقدّم العموم على الإطلاق.

نعم، لو كان الفتح قبل تشريع الأنفال، لزم من الأخذ بإطلاق دليل ملكيّة

المسلمين للأرض المفتوحة عنوةً إخراج الفرد عن دليل الأنفال؛ فإنّه يلزم عدم كونها ملكاً للإمام عليه السلام بعنوان الأنفال ولو آناً ما، وهذا وجه فنّي لا بأس به.

لكن مع ذلك، فالتحقيق هو تأتّي الوجه الأوّل في كلا الفرضين؛ فإنّه لا يعقل أن يقال: إنّ الفتح لو كان قبل تشريع هذه الملكيّة للإمام عليه السلام كانت الأرض الميتة المفتوحة ملكاً له بعد تشريعها، لكن لو كان الفتح بعد تشريع ملكيّته فكونه بعد تشريع ملكيّته مانعٌ عن نفس هذه الملكيّة(*).

ولا أقول: إنّ فيه محذوراً عقليّاً، بل أقول: إنّه بعد ورود الدليل العام على ملكيّة الإمام عليه السلام لما فتح قبل تشريع تلك الملكيّة بذلك اللسان المخصوص، فإنّ العرف يفهم من ذلك اللسان ثبوت ذلك في الفتح بعد تشريعها أيضاً، بحيث يكون تقييد ذلك في نظر العرف مساوقاً لتخصيص ذلك العام، فافهم ذلك؛ فإنّه وجه دقيق لطيف.

عرض ونقد للنظريّة المخالفة للمشهور:

بقي الكلام في ما يمكن الاستدلال به على خلاف المشهور، وهو أُمور:

الدليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى ﴾[1]؛ فبما أنّ هذه الآية الشريفة في مقام التحديد، فإنّها

(*) «بمعنى أنّه بعد أن ثبت بالعموم الأداتي كون الميتة التي فتحت عنوةً قبل تشريع الأنفال للإمام عليه السلام، يثبت كون الميتة المفتوحة بعد ذلك كذلك؛ لأنّا لا نحتمل أن يكون تأخّر فتح الأرض الميتة عن تشريع مالكيّة الإمام عليه السلام للأنفال يؤثّر في عدم مالكيّته» (من تعليقة الشهيد الصدر رحمه الله على تقرير الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله) لهذا البحث).

(١) الأنفال: ٤١.

تنفي بمفهوم الحصر مالكيّة الإمام عليه السلام للأزيد من الخمس. وتماميّة دلالتها على خلاف قول المشهور مبنيّة على التسليم بمقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: صدق الغنيمة على ما يؤخذ منهم بالقتال ولو لم يكن ملكاً لهم.

المقدّمة الثانية: دعوى أنّ الآية الشريفة واردة في مقام بيان مطلق ما للإمام من المال المغتنم، أمّا إذا قلنا: إنّها في مقام بيان ما للإمام من المال المغتنم بعنوان أنّه مغتنم، فلا ينافي ذلك كون شيء منه ملكاً له من أوّل الأمر بعنوان آخر.

وبالجملة: إذا أنكرنا إحدى المقدّمتين فالدليل غير تامٍّ من أصله، وإذا سلّمناهما وصلت النوبة إلى الجواب بأحد الوجوه الأربعة الماضية، فنقول:

أ ـ إذا بنينا في علم الأُصول على أنّ الخبر الواحد المعارض للكتاب بالعموم من وجه ليس بحجّة، فلا يتمّ شيءٌ من الوجوه الماضية عدا الوجه الأوّل، الرافع لأصل التعارض بتقديم العام؛ لحكومته على المطلق على مذهب الشيخ الأعظم رحمه الله، أو لأظهريّته على مذهبنا، فهذا جمع عرفي.

وأمّا باقي الوجوه فمبنيّةٌ على فرض التعارض، وفرض التعارض مساوق لفرض عدم الحجّيّة؛ لأنّ المفروض عدم حجّيّة الخبر الواحد المعارض للكتاب بالعموم من وجه، فيصير ذلك من باب تعارض الحجّة واللاحجّة، ومعلوم أنّ اللازم هو الأخذ بالحجّة دون اللاحجّة.

ب ـ أمّا إذا بنينا في علم الأُصول على أنّ الخبر الواحد ينهض معارضاً للكتاب بالعموم من وجه، أو ادّعينا أنّ أخبار ما نحن فيه ـ التي هي خمسة أو ستّة ـ توجب القطع وداخلة تحت عنوان التواتر، فحينئذٍ: كما يصحّ الجواب بالوجه الأوّل كذلك يصحّ بالوجه الثاني والرابع، وذلك على تفصيلٍ مضى ذكره.

أمّا الجواب بالوجه الثالث فلا يصحّ هنا؛ لأنّ النسبة بين صحيح الكابلي ـ الحاكم بكون الأرض للإمام عليه السلام ـ وبين الآية الشريفة ـ الواردة في مطلق الغنيمة، لا خصوص الأرض ـ هي العموم من وجه، فليس لدينا عامٌ فوقانيٌّ نرجع إليه، وهذا بخلاف ما لو كان المعارض حديث ملكيّة المسلمين للأرض المفتوحة عنوةً؛ فإنّه أخصُّ من صحيح الكابلي مطلقاً؛ لأخذ عنوان الأرض فيه.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[1].

فإنّ كلمة (ما) فيها نافية، وذلك بقرينة قوله: ﴿ وَلَا رِكَابٍ ﴾ وبقرينة الاستدراك بـ(لكنّ)، والآية وردت في رفع استيحاشهم واستبعادهم كون جميع ذلك له صلى الله عليه وآله، فقالت في مقام التقريب: «إنّكم ما أوجفتم بخيل ولا ركاب فلا حقّ لكم فيه». وفيها نوع دلالة على أنّ ما أوجفتم عليه بخيل وركاب فلا ينبغي للرسول صلى الله عليه وآله ووصيّه عليه السلام أخذه، وإطلاقه يشمل ما لو كانت الأرض ميّتةً.

وفيه: منعُ ثبوت هذا الإطلاق؛ لعدم ثبوت كون الآية في مقام البيان من هذه الجهة. وبعد التسليم بإطلاقها تكون كالآية السابقة وتقدّم الأخبار المدّعاة عليها؛ لكون دلالتها بالعموم ودلالة الآية بالإطلاق.

واعلم أنّ الفيء قسمٌ من الأنفال، وهو الأرض التي لم يوجف عليها بخيلٍ ولا ركاب.

الدليل الثالث: رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «كلّ شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسول الله فإنّ لنا خمسه..»[2].

---

(١) الحشر: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٧، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

فإنّ هذا الحديث مفاده مفاد ما مضى من الآية الشريفة الأُولى ، ويدلّ أيضاً بمفهوم الحصر على عدم كون الزائد على الخمس للإمام عليه السلام ، ومزيّته على الآية الشريفة من وجهين :

أحدهما : إنّ الاستدلال بالآية كان موقوفاً على دعوى شمول عنوان الغنيمة لكلّ ما كان تحت يدهم وإن لم يكن ملكاً لهم ، لكنّ الاستدلال بهذا الحديث لا يحتاج إلى هذه المقدّمة ؛ لعدم أخذ عنوان الغنيمة فيه .

نعم ، يحتاج إلى المقدّمة الأُخرى ، وهي تسليم كونه في مقام بيان مطلق ما للإمام عليه السلام ممّا قوتل عليه ، لا في مقام بيان [خصوص] ما له منه بهذا العنوان .

ثانيهما : إنّ دلالة الآية الشريفة كانت بالإطلاق ، ودلالة هذا الحديث بالعموم ، فالجواب الأوّل من تلك الأجوبة لا يتأتّى هنا ، فإن تمّت دلالة الحديث ـ بأن سلّمنا بتلك المقدّمة ـ فلا بدّ أن يجاب عنه بالأجوبة الأُخرى دون الجواب الأوّل .

والذي يهوّن الخطب هو أنّ راوي هذا الحديث عن أبي بصير هو علي بن أبي حمزة البطائني ، وهو ضعيف على الأقوى[1] ، فالرواية ساقطة عن درجة الاعتبار من أصلها .

الدليل الرابع : ما مضى من حديث إسحاق : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال ، فقال : « هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها ، فهي لله وللرسول ،

---

(١) راجع : رجال النجاشي : ٢٤٩ ، رقم (٦٥٦) ؛ فهرست الطوسي : ٤١٩ ، رقم (٤١٩) ؛ رجال الطوسي : ٣٣٩ ، رقم (٥٠٤٩) ؛ اختيار معرفة الرجال : ٤٠٣ ، رقم (٧٥٤ ، ٧٥٥) ؛ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١١ : ٢١٤ ، رقم (٧٨٣٢) .

وما كان للملوك فهو للإمام، وما كان من الأرض بخربة[1] لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب..»[2].

فهذا الحديث يدلّ ـ بمفهوم الحصر أو الوصف ـ على أنّ الأرض الخربة إذا لم تتّصف بعنوان (لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب) لم تكن للإمام عليه السلام، فالأرض الموات المفتوحة عنوةً ليست له عليه السلام، وهذا أخصّ من العمومات الماضية، فتخصّص به.

والاستدلال بهذا الحديث مبنيٌّ على التسليم بثبوت المفهوم له.

والتحقيق: أنّه مع التسليم به أيضاً، فإنّ هذا الحديث لا يقاوم ما مضى من العمومات، فلا بدّ من رفع اليد عن مفهومه؛ لأنّه لا يمكن تخصيص تلك العمومات به وإن كان أخصّ منها؛ وذلك لأنّ الأرض الخربة في صحيحة حفص أو حسنته قد ذكرت في قبال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فقد جاء في هذه الرواية: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أو قوم صالحوا، أو قوم أعطوا بأيديهم، وكلّ أرض خربة..»[3].

ولو فرضنا تخصيصها بهذا الحديث لزم كون ما ذكر في قبال عنوان (ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب) هو عنوان (كلّ أرض خربة لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب)، وهذا أخصّ من الأوّل، ويكون من قبيل عطف الخاص على العام، فيلزم من ذلك أن لا يكون لعنوان (الخراب) دخلٌ في الحكم، مع أنّ ظاهره العرفي دخالته فيه، وهو يقدّم على المفهوم؛ لأنّه ظهورٌ عرفي والمفهوم

---

(١) في (تفسير القمّي): «أرض الجزية».

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٣١ ـ ٥٣٢، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٠.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٣، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١.

ظهور إطلاقي *.

هذا ويضاف إلى ذلك أنّه لا يمكن دعوى المفهوم لهذا الحديث إلّا من باب الحصر والوصف :

أ ـ أمّا مفهومه الحصري ، فليس أخصّ من العمومات حتّى تخصّص به ؛ فإنّ مفهومه المستفاد من الحصر ليس أنّ خصوص الأرض الخربة التي لم تتّصف بتلك الصفة ـ أي بصفة أخذها من الكفّار دون أن يوجف عليها بخيل ولا ركاب ـ ليست من الأنفال ، وإنّما مفهومه [أنّ] كلّ ما لم يذكر في هذا الحديث الوارد في مقام الحصر فهو ليس من الأنفال ، سواءٌ كان ذلك هو الأرض الخربة غير المتّصفة بتلك الصفة أم غيرها ، وتلك العمومات تشمل الأرض الخربة المتّصفة بتلك الصفة وغير المتّصفة بها ، فيتعارضان بالعموم من وجه في الأرض الخربة غير المتّصفة بتلك الصفة ، فنرجع حينئذٍ إلى أحد الأجوبة الأربعة الماضية .

ب ـ وأمّا مفهومه الوصفي فغير مسلّم عندنا ، وذلك :

أوّلاً : لما حقّقناه في علم الأُصول من عدم ثبوت مفهوم للوصف[1].

ثانياً : حتّى لو سلّمنا بمفهوم الوصف ، فلا مفهوم له في خصوص ما نحن فيه ؛ وذلك أنّ من يقول بمفهوم الوصف إنّما يقول به من باب أنّ ظاهر ذكر الوصف لموضوع الحكم هو دخالته دخلاً ضمنيّاً فيه ، ومقتضى أصالة التطابق

(*) « وبتعبير آخر : إنّ تخصيص عموم كلّ أرض خربة بمفهوم رواية إسحاق بن عمّار يوجب إلغاء العنوان المأخوذ في دليل العام عن الموضوعيّة للحكم رأساً ؛ لأنّ ما لم يوجف عليه للإمام عليه السلام ، سواءٌ كان خربةً أو عامراً » (من تعليقة الشهيد الصدر رحمه الله على تقريرات الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله) لهذا البحث).

(١) بحوث في علم الأُصول ٣ : ٢٠٣ .

بين عالم الثبوت والإثبات هو كون الأمر كذلك في عالم الإثبات أيضاً، فتثبت دخالة الوصف في الحكم، فينتفي بانتفائه.

وهذا التقريب ـ كما ترى ـ لا يتأتّى فيما لو فرض أنّ ما أخذه بحسب الظاهر موضوعاً قد ثبت من الخارج عدم موضوعيّته.

فلو قال مثلاً: «أكرم العالم العادل»، وفرضنا أنّه ثبت من الخارج أنّ ذكر العالم كان من باب أحد الأفراد، والعادل يجب إكرامه وإن لم يكن عالماً، فالعادل بنفسه موضوعٌ، لا أنّه وصفٌ للموضوع حتّى يكون ذا مفهوم؛ فإنّ المولى كأنّه قال: «أكرم العادل»، ومعلومٌ أنّه لو قال: «أكرم العادل» لم يكن له مفهوم.

وبعبارة أُخرى نقول: بعد أن ثبت أنّ العالم ليس موضوعاً للحكم في عالم الإثبات مع أنّه موضوع له في عالم الثبوت، فقد ثبت مخالفة عالم الثبوت لعالم الإثبات، فلا يصحّ أن يُرجع إلى أصالة تطابق عالم الإثبات والثبوت ويقال: إنّ مقتضى عالم الثبوت أنّ العالِم ليس تمام الموضوع، بل للموضوع جزءٌ آخر، وهو العادل، فكذا الأمر في عالم الإثبات.

ثم إنّي أظنّ أنّه قد وقع غلطٌ في نسخة حديث إسحق.

وكيف كان، فقد ظهر من جميع ما ذكرنا بما لا مزيد عليه أنّ الحق هو ما ذهب إليه المشهور من أنّ الأرض الخربة للإمام عليه‌السلام وإن كانت مفتوحةً عنوة.

مشكلة التناقض الموجود في فتاوى مشهور الفقهاء:

وقع إشكالٌ في الجمع بين فتويين صادرتين من المشهور:

إحداهما: أنّ الأرض الخربة هي للإمام عليه‌السلام.

وثانيتهما: أنّ الأرض المفتوحة عنوةً، العامرة حال الفتح ملكٌ للمسلمين، ولم يفصّلوا في ذلك بين كونها عامرةً حين تشريع الأنفال أم لا،

فمقتضى الإطلاق أنّها للمسلمين حتّى لو كانت خربةً حين تشريع الأنفال، مع أنّهم لا يقولون بتملّك الكافر لها بالتعمير، فهي باقية في ملك الإمام عليه السلام، فيُشْكِلُ القول بصيرورتها ملكاً للمسلمين.

قال صاحب (الجواهر) رحمه الله في كتاب الخمس ما لفظه: «وإطلاق الأصحاب والأخبار ملكيّة عامر الأرض المفتوحة عنوةً للمسلمين يُراد به ما أحياه الكفّار من الموات بعد[1] أن جعل الله الأنفال لنبيّه صلى الله عليه وآله، وإلّا فهو له أيضاً وإن كان معموراً وقت الفتح..»[2].

ولكنّه ناقض هذا الكلام في كتاب إحياء الموات، فجعل وضوح بطلان هذا التفصيل دليلاً على صحّة تملّك الكفّار للأرض الميتة بالتعمير؛ فإنّه قال ـ بعد إثبات صحّة تملّكهم لها به، وبيان أنّه لا محذور فيه مع إذن الإمام عليه السلام ـ ما لفظه: «كلّ ذلك، مضافاً إلى ما يمكن القطع به من ملك المسلمين ما يفتحونه عنوةً من العامر في أيدي الكفّار وإن كان قد ملكوه بالإحياء، ولو أنّ إحياءهم فاسدٌ لعدم الإذن لوجب أن يكون على ملك الإمام عليه السلام، ولا أظنّ أحداً يلتزم به»[3].

أقول: لا بدّ ـ للفرار عن الإشكال ـ من الالتزام بأحد أُمور لا يلتزم بها المشهور:

الأمر الأوّل: دعوى أنّ الأرض الخربة التي تكون للإمام عليه السلام هي خصوص ما لم تكن تحت استيلاء الكفّار، وهذا خلاف إطلاقات الأخبار وكلام الأصحاب.

---

(١) في نسخة من (الجواهر): «قبل».

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٦: ١١٨.

(٣) المصدر السابق ٣٨: ١٥.

الأمر الثاني : ما التزم به صاحب (الجواهر) في كتاب الخمس من التفصيل ، وهو أيضاً خلاف إطلاقات الأخبار وكلام الأصحاب .

الأمر الثالث : أنّه لا يشترط في ما يؤخذ بالفتح أن يكون ملكاً شرعيّاً للكفّار قبله ، وتسليم أنّ المسلمين يغتنمون من إمامهم ماله بأخذهم له من الكفّار بالفتح ، وهذا أيضاً لا يلتزم به الأصحاب .

الأمر الرابع : أنّ إحياء الكفّار للموات كإحياء المسلمين له ، فيملكونه بذلك ، فينتقل إلى المسلمين بالفتح كما التزم به صاحب (الجواهر) في كتاب إحياء الموات ، وإن كان خلاف المشهور .

والحقّ : أنّ إحياء الكفّار كإحياء المسلمين ، لكنّهم لا يملكونها بالإحياء كما أنّ المسلمين أيضاً لا يملكون به ، بل يحصل لهم حقٌّ فيها بذلك كما سنبيّنه إن شاء الله ، فبالفتح يقومون طرفاً للإضافة لذلك الحقّ مقام الكفّار .

[أقول] : إنّ دفع الإشكال عن إطلاق قولهم بأنّ الأرض المفتوحة عنوةً العامرةَ حين الفتح هي للمسلمين ـ أي إثبات كونها لهم ولو كانت خربة حين تشريع الأنفال ـ يكون بوجوه :

الوجه الأوّل : وهو مبنيٌّ على أنّ ما يكون للمسلمين بالفتح يكون من باب الغنيمة ، وأنّ الغنيمة تختصّ بما كان للكفّار شرعاً ، فحينئذٍ يكون معنى صيرورته للمسلمين صيرورته لهم على النحو الذي كان للكفّار : إن حقّاً فحقٌّ ، وإن ملكاً فملكٌ ، وإحياءُ الكفّار كإحياء المسلمين يوجب الحقّيّة ، فتكون بعد الفتح للمسلمين .

لكنّ المبنى باطل ؛ فإنّ ما ورد من أنّ ما أُخذ بالسيف للمسلمين وأنّ أرض السواد للمسلمين مطلقٌ غير مختصّ بما كان للكفّار .

الوجه الثاني : وهو مبنيٌّ على الالتزام بما مرّ من الإطلاق، وحينئذٍ : فظاهر ما دلّ على أنّ ما أُخذ بالفتح فهو للمسلمين هو المـلكيّة، لا كونه لهم كما كان للكفّار : إن حقّاً فحقٌّ، وإن ملكاً فملكٌ.

وحينئذٍ : تقع المعارضة بين ما دلّ على مالكيّة المسلمين لما فتحوه و [بين ما دلّ على] مالكيّة الإمام عليه السلام للأرض الخربة بالعموم من وجه، ومادة الاجتماع هي الأرض الخربة المفتوحة عنوةً، الداخلة تحت الإطلاق الأفرادي لدليل مالكيّة المسلمين لما فتحوه، و [تحت] الإطلاق الأزماني لدليل مالكيّة الإمام عليه السلام للأرض الخربة، بناءً على ما سيجيء إن شاء الله تعالى من أنّ الخراب[1] قيدٌ حدوثي.

ودليل ملكيّة المسلمين موافقٌ لقوله تعالى : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى ﴾[2] بناءً على دلالتها ـ بمفهوم الحصر ـ على أنّ الزائد من الخمس ليس للرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام.

فإن قلنا : إنّ الخبر الواحد المعارض للكتاب ـ ولو بالعموم من وجه ـ غير حجّة في نفسه، فدليل ملكيّة الإمام عليه السلام لها ساقط من رأس، وإلاّ قدّم دليل ملكيّة المسلمين عليه ؛ لأوّل المرجّحات، وهو موافقة الكتاب.

لكن قد مضى منع دلالة الآية الشريفة على ذلك.

الوجه الثالث : إنّ ما دلّ على ملكيّة المسلمين لها وما دلّ على ملكيّة الإمام عليه السلام لها ساقطان بالتعارض، فنرجع إلى ما دلّ على ثبوت الاختصاص للمسلمين بها، وهو ليس دليلاً على الملكيّة حتّى يسقط بالتعارض، بل لسانه

---

(١) في تقريرات السيّد عبد الغني الأردبيلي رحمه الله : « الزمان » بدل « الخراب ».

(٢) الأنفال : ٤١.

يناسب الحقّ أيضاً ، وهو صحيح حمّاد بن عيسى أو حسنه عن بعض أصحابه عن العبد الصالح عليه السلام ، وفيه : « والأرضون التي أُخذت عنوةً بخيل أو ركاب[١] ، فهي موقوفة متروكة في يَدَيْ[٢] من يعمرها ويحييها .. »[٣] .

لكنّ هذا الحديث ساقط ؛ بالإرسال .

الوجه الرابع : وهو الوجه الصحيح ، وهو أنّ اللام في مثل قوله : « ما أُخذ بالسيف فهو للمسلمين » وقوله : « كلّ أرض خربة للإمام عليه السلام » وقولك : « المال لزيد » هي للاختصاص ، وما يقال من أنّها للملكيّة غلطٌ .

نعم ، إطلاق الاختصاص يقتضي الملكيّة ؛ فإنّ اختصاص مال لشخص بقول مطلق هو مملوكيّته له . ففي الحقيقة قد وقع التعارض بين إطلاق قوله : « للمسلمين » وبين إطلاق قوله : « للإمام » المقتضيين للملكيّة ، فيتساقط الإطلاق .

وأمّا أصل اختصاص المسلمين بها فلا معارض له ، وليس اختصاص الإمام عليه السلام بها منافياً له ، ومن الممكن أن تكون الأرض ملكاً للإمام عليه السلام و [يكون] للمسلمين حقُّ اختصاصٍ بها ، فلا بأس بإثبات حقّ الاختصاص للمسلمين بهذه الأرض بنفس أخبار الفتح ، كما لا بأس بإثبات مالكيّة الإمام عليه السلام أيضاً لهذه الأرض ـ بعد تساقط الإطلاقين ـ بالعموم الفوقاني الدالّ على أنّ كلّ أرض للإمام عليه السلام .

وقد عرفت دلالة الأخبار على أنّ الأرض الخربة للإمام عليه السلام ، ولا إشكال

---

(١) في (الكافي) : « أو رجال » بدل « أو ركاب » .

(٢) في (الكافي) : « يد » بدل « يَدَيْ » .

(٣) وسائل الشيعة ١٥ : ١١١ ، الباب ٤١ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه ، الحديث ٢ .

في ذلك في غير موارد شبهة التعارض مع خبر آخر، وقد مضى أنّ موارد شبهة التعارض ثلاثة.

إلى هنا تمّ الكلام في المورد الأوّل.

-٢-

المورد الثاني: الأرض الخربة التي أسلم الكفّار عليها طوعاً

إنّ ما يمكن جعله معارضاً لأخبار مالكيّة الإمام عليه السلام لهذه الأرض هو حديث صفوان بن يحيى وأحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: «ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته، فقال: من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأُخذ منه العشر ممّا سقي بالسماء[1] والأنهار، ونصف العشر ممّا كان[2] بالرشاء في ما عمروه منها، وما لم يعمروه منها أخذه الإمام فقبّله[3] ممّن يعمره وكان للمسلمين..»[4].

أوّلاً: سند الحديث:

إنّ هذا الحديث وإن كان مضمراً، لكن لا ضير في إضماره بعد كون الراوي مثل صفوان بن يحيى الذي ظاهر حاله أنّه لا يروي عن غير الإمام عليه السلام[5]،

---

(١) في (الكافي) و(التهذيب): «ممّا سقت السماء» بدل «ممّا سقي بالسماء».

(٢) في (التهذيب): «سقي» بدل «كان».

(٣) في (التهذيب): «فيقبّله» بدل «فقبّله».

(٤) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٧ ـ ١٥٨، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، الحديث ١.

(٥) «لنا تقريبٌ آخر في تصحيح المضمر» (من تعليقة الشهيد الصدر رحمه الله على التقرير).

فلو كان مقصوده من الضمير غير الإمام عليه‌السلام مع قرينة، كان على الراوي عنه بيان القرينة، وإلّا كان خائناً، فالقرينة منفيّة بالأصل العقلائي.

وقد روى الشيخ الطوسي رحمه‌الله مثل هذا الحديث بسنده عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه‌السلام[1]، لكنّ سنده يحتاج إلى تأمّل[2].

ثانياً: متن الحديث:

١ ـ أمّا قوله: «وما لم يعمروه منها» فظاهره عدم التعمير رأساً، وذلك بقرينة نظائره؛ فإنّ المضارع المنفي بـ(لم) ظاهرٌ في النفي رأساً[*]، كقولك: «هذا الثوب لم ألبسه» و«هذا الكتاب لم أُطالعه»، لكنّ الأصحاب فهموا من هذه الجملة الأرضَ التي خربت بعد تعميرها، وهو ـ كما ترى ـ خلاف الظاهر.

٢ ـ أمّا قوله: «وكان للمسلمين»، ففيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أنّ ما لم يعمروه من الأرض يكون للمسلمين.

وهو الظاهر منه، ويوافقه الاعتبار أيضاً؛ حيث إنّ المناسب لإسلامهم طوعاً جعل أرضهم لهم، لكن جعلت العامرة منها لهم شخصاً والخربة منها لهم نوعاً؛ حيث إنّها لنوع المسلمين.

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الجملة تفريعاً على قوله: «فقبّله ممّن

---

(١) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٨، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، الحديث ٢.

(٢) «بل نقل عنه (دام ظلّه) أنّه ضعّفه» (المقرّر).

(*) «إذا كانت أداة النفي هي (لم) فإنّها تقلب المضارع ـ بحسب المعنى ـ ماضياً» (من تعليقة الشهيد الصدر رحمه‌الله على تقرير الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله) لهذا البحث).

يعمره »، بأن يكون معناه : أنّ الإمام عليه السلام يقبّله من جانب المسلمين ممّن يعمره فيحييه فيصير للمسلمين ؛ لأنّ من أحيى أرضاً فهي له.

وهذا خلاف الظاهر ؛ لأنّ التفريع يحتاج إلى مؤونة زائدة.

الاحتمال الثالث : ما فهمه الأصحاب من أنّ المراد : أنّ تقبيلَ الإمام عليه السلام ـ [أعني] الخراج ـ يكون للمسلمين، أي يقبّله من شخص كي يصرف منفعة ذلك للمسلمين.

وهذا أيضاً خلاف الظاهر ؛ لأنّه لم يذكر في السابق كلمة التقبيل، وإنّما هي متصيّدة من قوله : « فقبّله ».

واعلم أنّهم قالوا : إنّ هؤلاء الذين أسلموا طوعاً لو خربت أرضٌ عامرة لهم دخلت في ما مضى من قوله : « ما لم يعمروه منها »، لكن لم تخرج عن ملكهم.

فلأجل جمعهم بين القول بعدم خروجها عن ملكهم والقول بالاحتمال الثاني من الجملة الأُولى والاحتمال الثالث من الجملة الثانية، حكموا بأنّه لو خربت أرض كانت عامرة في يد من أسلم عليها طوعاً يتقبّلها وليُّ المسلمين من أحدٍ يزرعها، فيعطي مقداراً من الزرع له ؛ لحقّ الزراعة، ويعطي أُجرة المالك، ويصرف الباقي في مصارف المسلمين، وذلك جمعاً بين هذا الحديث وبين الأدلّة العقليّة والنقليّة الدالّة على عدم جواز التصرّف في مال الغير. وصحّة هذه الفتوى وعدمها موكولان إلى المقام الثالث.

وأقول هنا : إنّ هذا الحديث معتبر سنداً ومعمولٌ به عند أكثر الأصحاب، لكنّهم فهموا منه ما عرفت وأفتوا به، والذي نفهمه منه : أنّ ما كان من أرضهم لم يعمر أصلاً فهو ملكٌ للمسلمين، وهو أخصُّ من أخبار مالكيّة الإمام عليه السلام

لكلّ أرض خربة، فتخصّص به، ويثبت أنّ هذه الأرض الخربة ملكٌ للمسلمين لا للإمام عليه السلام، ولا وحشة في الإفتاء بهذا سوى وحشة الانفراد، ويحسن الاحتياط[١].

الاحتمال الرابع[٢]: أن يكون الضمير في (كان) راجعاً إلى الخراج المذكور في صدر الحديث، لكن مع ذلك يستظهر منه مالكيّة المسلمين للأرض الخربة التي أسلم أهلها طوعاً؛ لأنّه يفهم عرفاً من الحكم بكون خرجها وأُجرتها للمسلمين أنّ نفس الأرض لهم، فتتبعها أجرتها.

لكنّ الإنصاف أنّ هذا الاستظهار لا يقاوم أخبار مالكيّة الإمام عليه السلام لكلّ أرض خربة، بل يحمل هذا الحديث على أنّ أخذ المسلمين للخراج كان من باب ثبوت حقّ لهم بالنسبة إلى الأرض لا من باب الملكيّة.

هذا بناءً على هذا الاحتمال الرابع، وإن كان ربّما يستبعد من ناحية الفصل الطويل بين الضمير وبين مرجعه مع إمكان رجوعه إلى القريب.

وبالجملة: لو استظهرنا هذا الاحتمال من الحديث أو احتملناه، بحيث صار الحديث مجملاً، كان المرجع هو عموم أخبار مالكيّة الإمام عليه السلام لكلّ أرضٍ خربة.

لكنّ هذا الاحتمال بعيدٌ؛ لأنّ الخراج المذكور في صدر الحديث ليس مطلقَ الخراج ـ الذي هو المراد من الضمير على فرض رجوعه إليه ـ بل خصوص

---

(١) «ثمّ قال (دام ظلّه): إنّ هذا الحديث ضعيف سنداً» (المقرّر)، وذلك بعليّ بن [أحمد بن] أشيم على ما ذكره الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله) في هامش تقريره لهذا البحث، نقلاً عن الشهيد الصدر رحمه الله.

(٢) ذكره الشهيد الصدر رحمه الله بعنوان (استدراك).

خراج الكوفة المفتوحة عنوةً[1]، والتي جاء الجواب عنها في ذيل الحديث من قوله عليه السلام : «وما أُخذ بالسيف فذلك إلى الإمام»، وحينما يقول عليه السلام : «كان للمسلمين» لم يشرع بعدُ في جواب السائل، بل هو ـ وبعد بيان حكم الأرض التي أسلم أهلها طوعاً ـ بيّن حكمه تفصيلاً زائداً على جواب سؤال السائل.

ـ٣ـ

المورد الثالث: الأرض الخربة المتصالح عليها مع الكفّار

ذكر صاحب (الجواهر) رحمه الله[2] أنّه إذا كانت الأرض الخربة داخلةً تحت عقد الصلح كانت لمن صولح عليها له من الكافر أو المسلم؛ لأنّ فرض الصلح على هذا، ولم تكن للإمام عليه السلام، نعم إذا لم تكن داخلةً تحت عقد الصلح فهي له عليه السلام.

---

(١) صنّف العلّامة الحلّي رحمه الله الكوفةَ ـ تبعاً للشيخ وابن إدريس ـ ضمن الأراضي التي أنشأها المسلمون ولم يفتحوها عنوةً (تحرير الأحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة ٢ : ٢١٥؛ منتهى المطلب في تحقيق المذهب : ٩٧٢)، وذكر في المقابل أنّ أرض العراق ـ وهو سواد الكوفة ـ من الأرض المفتوحة عنوةً (تذكرة الفقهاء ١٣ : ١٣٠). هذا والخراج المفروض في زمن الخليفة الثاني مفروضٌ على سواد الكوفة لا الكوفة نفسها (البلدان : ٣٧٧؛ الروض المعطار في خبر الأقطار : ٣٣٢؛ معجم البلدان ٣ : ٢٧٣؛ البدء والتاريخ ٤ : ٧٥)، فكأنّ المفتوح عنوةً هو سواد الكوفة، وما أنشأه المسلمون هو الكوفة نفسها، فيكون المراد في الرواية سواد الكوفة. لكنّ للشيخ الأنصاري رحمه الله نظراً في عدم اعتبار الكوفة ممّا فتح عنوةً، فراجع : كتاب المكاسب ٢ : ٢٥١؛ حاشية كتاب المكاسب للهمداني : ٣١٧. وقد تعرّض الشهيد الصدر رحمه الله لبعض تطبيقات المسألة في : اقتصادنا : ٥٠٥.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١ : ١٧١.

أقول: التحقيق: أنّ دخولها تحت عقد الصلح موجبٌ لبطلان أصل الصلح؛ إذ لم يرد دليلٌ على صحّة هذا الصلح بهذا النحو بالخصوص، وإنّما الموجود هو قانون صحّة مطلق العقود والمعاملات الواقعة بين العقلاء سوى ما خرج بالدليل. ومن هنا يصحّ الصلح مع الكفّار إلّا ما خرج بالدليل، كفرض ظنّ الغلبة للمسلمين، الذي ورد النصّ فيه بعدم جواز الصلح معه، بل يقاتلون حتّى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون[1].

وبالجملة: لا دليل على صحّة هذا الصلح سوى القانون الموجود في جميع العقود المقيّدة بعدم وقوعها على خلاف الكتاب والسنّة، وممّا يخالف الكتاب والسنّة صلح شخص مع شخص آخر على أن يخرج أموال شخص ثالث عن ملكه، وما نحن فيه من هذا القبيل.

نعم، لو كان المصالح هو الإمام عليه السلام صحّ الصلح؛ لأنّه المالك، مع أنّه لو لم يكن ملكه لقلنا أيضاً بصحّة صلحه لو صالح؛ فإنّ فعله عليه السلام حجّة ولو كان على خلاف القواعد.

وبالجملة: هذا الصلح إنّما يصحّ من الإمام عليه السلام لا من المجتهد مثلاً. نعم، ربّما يصالح بذلك من باب التقيّة إذا توقّف حفظ بيضة الإسلام والمسلمين عليه، لكنّ هذا الصلح ليس في الواقع صحيحاً.

---

(١) راجع: وسائل الشيعة ١٥: ٢٦، ٢٨، الباب ٥ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، الحديثان ٢ و ٣.

المقام الثالث
في أحكام الأراضي الموات

١ ـ الحكم الأوّل: من أحيى أرضاً فهي له[1] :

أوّل أحكام الأراضي الموات وأهمّها أنّه : من أحيى هذه الأرض فهي له بشرط أن يكون بإذن الإمام عليه السلام .

أمّا الأوّل ـ أعني أنّ من أحياها فهي له ـ فلم أجد خلافاً فيه بين علماء المسلمين .

وأمّا الثاني ـ أي اشتراط الإذن ـ فلم أجد فيه خلافاً بين فقهاء الشيعة .

وبالجملة : يقع الكلام في [فرعين] :

الفرع الأوّل
صيرورة الأرض للمحيي بالإحياء

اعلم أنّه يوجد طوائف ثلاث من الأخبار في هذا المجال :

الطائفة الأُولى :

ما دلّ بصريحه على اختصاص المسلمين بها وبإطلاقه على الملكيّة ، وذلك لما مضى من أنّ اللام للاختصاص ، ومقتضى إطلاق الاختصاص هو الملكيّة ، ومن هذه الطائفة :

---

(١) ولم تسنح الفرصة سوى للحديث عن الفرع الأوّل من الحكم الأوّل.

١ ـ صحيح محمّد بن مسلم : « سألته[١] عن الشراء من أرض اليهود والنصارى ، قال[٢] : ليس به بأس ـ إلى أن قال ـ : وأيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عملوه فهم أحقّ بها وهي لهم »[٣].

فهذا الخبر يدلّ بالإطلاق على الملكيّة ، والشراء المفروض فيه لا يصيّره نصّاً في الملكيّة ؛ لما حقّقناه في مبحث البيع[٤] من أنّه لا يشترط في البيع الملكيّة بل يكفي الحقّيّة .

وإضمار هذه الرواية لا يضرّ بها ؛ لأنّ مثل محمّد بن مسلم لا يروي عن غير الإمام عليه‌السلام .

٢ ـ خبر ابن مسلم الآخر : « أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحقّ بها ، وهي لهم »[٥].

٣ ـ صحيح محمّد بن مسلم أيضاً عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما‌السلام قالا : « قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله : من أحيى أرضاً مواتاً فهي له »[٦].

٤ ـ خبر السكوني ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله : « من غرس شجراً أو حفر وادياً بديّاً[٧] لم يسبقه إليه أحد وأحيى[٨] أرضاً ميّتة فهي له

---

(١) في أحد موردَيْ (التهذيب) التصريح بكونه أبا عبد الله عليه‌السلام .

(٢) في (التهذيب) : « فقال » .

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١١ ، الباب ١ من كتاب إحياء الموات ، الحديث ١ .

(٤) يقصد رحمه‌الله ما حقّقه لنفسه لا ما ألقاه على طلّابه ؛ لأنّه لم يلقِ شيئاً في البيع أو المعاملات حتّى سنة ١٣٨٧ هـ .

(٥) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٢ ، الباب ٢ من كتاب إحياء الموات ، الحديث ٤ .

(٦) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٢ ، الباب ٢ من كتاب إحياء الموات ، الحديث ٥ .

(٧) في (الكافي) : « بدءاً » بدل « بديّاً » .

(٨) في (التهذيب) و (الاستبصار) : « أو أحيى » .

قضاء من الله ورسوله ﷺ»[١].

أمّا صحيح محمّد بن مسلم: «أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروها فهم أحقّ بها»[٢]، فيدلّ على مطلق الاختصاص لا الملكيّة. ولم نجعله طائفةً على حدة؛ لعدم اشتماله على نكتة زائدة في البحث.

الطائفة الثانية:

ما هو كالصريح في ملكيّة المسلمين لها بالإحياء، وهو عدّة روايات:

١ـ رواية سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها، ماذا عليه؟ قال: عليه الصدقة..»[٣].

ووجه كون هذا الحديث كالصريح في ذلك أنّه باقتصاره على ذكر الصدقة ـ وهي زكاة ما غرس فيها ممّا فيه الزكاة ـ دلّ على أنّه ليس عليه شيء آخر، أعني أُجرة الأرض التي تدلّ عليها الطائفة الثالثة، الدالّة على أنّهم لا يملكونها بل هي للإمام وعليهم أُجرتها.

ولا أقول: إنّه دلّ على نفي شيء آخر بمفهوم الحصر فقط، بل دلالته على ذلك أقوى من مفهوم الحصر؛ فإنّه عليه السلام لم يكن في مقام بيان وجوب الزكاة، وهي غير مختصّة بما غرس في هذه الأرض، ولم يكن سؤال السائل عن ذلك، فقوله عليه السلام: «عليه الصدقة» يكون في مقام إفادة أنّه ليس عليه شي آخر غير الصدقة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٣، الباب ٢ من كتاب إحياء الموات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١١، الباب ٢ من كتاب إحياء الموات، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١١، الباب ١ من كتاب إحياء الموات، الحديث ٢.

وهذا الحديث وإن كان ضعيفاً سنداً بسليمان بن خالد[١]، لكنّ الشيخ ﵀ روى مثله بسند صحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله ﵇ كما أشار إليه صاحب (الوسائل)[٢]، ومعه: فينبغي التعبير بصحيح الحلبي لا برواية سليمان بن خالد حتّى يطعن في السند.

٢ـ ونحوه صحيح معاوية بن وهب، قال: «سمعت أبا عبد الله ﵇ يقول: أيّما رجل أتى خربةً بائرة فاستخرجها وكرى أنهارها وعمرها، فإنّ عليه فيها الصدقة..»[٣].

٣ـ حديث عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ﵇: «سئل وأنا حاضر عن رجل أحيى أرضاً مواتاً، فكرى فيها نهراً وبنى بيوتاً وغرس نخلاً وشجراً، فقال: هي له وله أجر بيوتها، وعليه فيها العشر في ما سقت السماء أو سيل وادٍ أو عين، وعليه في ما سقت الدوالي والغرب نصف العشر»[٤].

---

(١) وثّقه الفقهاء وعبّروا عن رواياته بالصحاح، ومنها شخص هذه الرواية (مستمسك العروة الوثقى ٩: ٥٩٩؛ نهج الفقاهة: ٥٤٣، ٥٤٤؛ مصباح الفقاهة ٥: ١٤٢)، وإن كان المحقّق الإصفهاني ﵀ قد وصفها بالضعف (حاشية كتاب المكاسب ٣: ٣٢). وإذا لم يكن له توثيق واضح، أمكن توثيقه بكبرى رواية أحد المشايخ الثلاثة التي يأخذ بها الشهيد الصدر ﵀ (بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٥٢٣)؛ فقد روى عنه ابن أبي عمير (ت: ٢١٧ هـ) بطريق صحيح (الكافي ٣: ٩٧، الحديث ٦؛ تهذيب الأحكام ٨: ٩٩، الحديث ٢)، وكذلك صفوان بن يحيى (ت: ٢١٠ هـ) (تهذيب الأحكام ٥: ٣٥٨، الحديث ١٥٤)، إلّا أن يُستبعد روايتهما عنه بالمباشرة باعتبار أنّه توفّي في حياة الإمام الصادق ﵇ (٨٣ ـ ١٤٨ هـ) (رجال النجاشي: ١٨٣، رقم ٤٨٤)، أو إلى الخدش به من ناحية خروجه مع زيد، فراجع: معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٨: ٢٥٠، رقم ٥٤٣٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٥، وقد ذكره الشيخ ﵀ في: تهذيب الأحكام ٧: ٢٠١، الحديث ٨٨٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٢ ـ ٤١٣، الباب ١ من كتاب إحياء الموات، الحديث ٨.

وبالجملة : هذه الطائفة كالطائفة الأُولى في الدلالة على ملكيّة المسلمين لها بالإحياء، إلّا أنّ دلالة الأُولى بالإطلاق، أمّا الثانية فهي كالصريح في ذلك.

الطائفة الثالثة :

ما دلّ على عدم مالكيتهم لها بالإحياء، بل تبقى ملكاً للإمام عليه السلام وعليهم أداء الأُجرة له، وهي عدّة روايات :

١ ـ صحيح أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال : « وجدنا في كتاب علي عليه السلام : ﴿ إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[١] : أنا وأهل بيتي الذين أورثنا[٢] الأرض، ونحن المتّقون، والأرض كلّها لنا : فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها، فإن تركها وأخربها[٣] فأخذها رجلٌ من المسلمين من بعده فعمرها وأحياها فهو أحقّ بها من الذي تركها، فليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها حتّى يظهر القائم عليه السلام من أهل بيتي بالسيف، فيحويها ويمنعها ويخرجهم منها كما حواها رسول الله صلى الله عليه وآله ومنعها، إلّا ما كان في أيدي شيعتنا، فإنّه يقاطعهم على ما في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم »[٤].

٢ ـ صحيح عمر بن يزيد قال : « سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها فعمرها وكرى[٥] أنهارها

---

(١) الأعراف : ١٢٨.

(٢) في بعض موارد (الكافي) : « أورثنا الله الأرض ».

(٣) في (الكافي) : « أو أخربها » بدل « وأخربها ».

(٤) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٤ ـ ٤١٥، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات، الحديث ٢.

(٥) في نسخة : « وأكرى ».

وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً ، قال : فقال أبو عبد الله عليه السلام : كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول : من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة ، فإذا ظهر القائم فليوطّن نفسه على أن تؤخذ منه »[١].

فقوله : « أرضاً مواتاً تركها أهلها » وإن كان مختصّاً بما خرب بعد العمران ، لكن يكفينا شمول إطلاق الجواب لما نحن فيه .

كما أنّ قوله : «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول » لعلّه إشارة إلى ما أُشير إليه في صحيح الكابلي من قوله : « وجدنا في كتاب علي عليه السلام » .

وقوله : « من المؤمنين » يعني من المسلمين ؛ فإنّه كثيراً ما يطلق « المؤمن » على « المسلم » ، كما يطلق كثيراً على خصوص الإماميّة .

وبالجملة : هذه الطائفة الثالثة معارضة للطائفتين الأُوليين ، والذي يمكن أن يقال في وهنها حتّى لا تنهض للمعارضة أمران :

الأمر الأوّل : لا محصّل لهذه الطائفة ؛ ذلك أنّه :

أ ـ إذا كان المراد من إعطاء الأُجرة للإمام عليه السلام إعطاءها في زمان الهدنة وعدم ظهور الدولة الحقّة ، فهذا منافٍ لما هو المسلّم الذي جرت عليه السيرة القطعيّة من عدم إعطائها في ذلك الزمان .

ب ـ وأمّا إذا كان المراد إعطاءها بعد قيام الحجّة عليه السلام ، فيلزم حملها على بيان حكم زمانٍ بعيد عن الزمان المبتلى به وإهمال حكم هذا الزمان ، مع أنّه هو الذي نحتاج إليه ، مع أنّ هذا الحمل خلاف صريح الصحيحتين .

---

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٥٤٩ ، الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ١٣ .

والجواب : منع ما ذكر من السيرة ؛ فإنّه :

أ ـ إن كان المراد سيرة غير الإماميّة ، فلا حجّيّة فيها .

ب ـ وإن كان المراد سيرة الإماميّة ، فلعلّ عدم إعطائهم للأُجرة كان من ناحية أخبار التحليل ، لا من ناحية عدم الوجوب رأساً ؛ فما ذكره في (الجواهر)[1] بعد ذكر صحيحة الكابلي من أنّه لا محصّل لها ليس له محصّل .

الأمر الثاني : إعراض الأصحاب عنها ، وفيه :

أوّلاً : ما أثبتناه في علم الأُصول من عدم موهنيّة إعراضهم[2] .

ثانياً : منع ثبوت عدم عمل جميعهم بها وإن صرّح المتأخّرون بالملكيّة . نعم ، الثابت عند المتقدّمين إلى زماننا والمعلوم عند الكلّ عدم وجوب إعطاء الأُجرة على الشيعة الإماميّة ، ولعلّ هذا من ناحية أخبار التحليل .

ثالثاً : بعد فرض ثبوت عدم عملهم بها ، لم يثبت أنّ ذلك كان من جهة الإعراض عن السند ، بل لعلّه من جهة تقدّم مفاد الطائفتين الأُوليين على مفاد هذه الطائفة على ما هو مقتضى بعض الوجوه الفنّيّة الآتية إن شاء الله .

وبالجملة : الطائفة الثالثة ليست ساقطةً في نفسها عن الحجّيّة ، بل لا بدّ من تطبيق قوانين باب التعارض على هذه الأخبار .

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٨ : ٢٣ .

(٢) ذهب الشهيد الصدر ﷺ في دورته الأُصوليّة الثانية إلى أنّ إعراض المشهور عن العمل بخبر صحيح موجبٌ لسقوطه عن الحجّيّة ، مع التزامه بأنّ عملهم بخبر ضعيف لا يوجب جبره (بحوث في علم الأُصول ٤ : ٤٢٦) ، كما يظهر من أبحاثه الفقهيّة قبوله بموهنيّة إعراض المشهور إذا لم يكن مستنداً إلى اجتهادهم (بحوث في شرح العروة الوثقى ٣ : ٤٣٦ ، و ٤ : ١٢٣) ، وهو خلاف ما ذهب إليه في دورته الأُصوليّة الأُولى (مباحث الأُصول ق ٢ ، ٢ : ٥٨٥ ، ٥٩٠) ، ولاحظ هامش المقرّر ص ٥٨٨ .

وليعلم أنّ الطائفة الثالثة إنّما تعارض الطائفة الثانية، أمّا الطائفة الأُولى فتقع في الرتبة المتأخرة؛ لأنّ دلالتها بالإطلاق، فلو تساقطتا تصل النوبة إليها.

وبالجملة: يمكن تطبيق قوانين باب التعارض هنا بوجوه:

الوجه الأوّل: حمل الطائفة الثالثة على استحباب إعطاء الخراج، وذلك بقرينة الطائفة الثانية، نظير ما لو ورد: «صلِّ صلاة الليل» وورد: «لا بأس بتركها»، فيحمل الأمر على الاستحباب.

وفيه: إنّه خلط بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، وهذا الجمع إنّما يصحّ في الأحكام التكليفيّة، فيحمل الأمر فيها ـ إذا وردت الرخصة ـ على الاستحباب، دون الأحكام الوضعيّة؛ لأنّ نكتة صحّة الجمع هناك غير موجودة هنا، وهي أحد أمور ثلاثة:

أ ـ أن نلتزم في باب دلالة الأمر على الوجوب بمبنى المحقّق النائيني ﷺ[1]، وهو أنّ الوجوب حكمٌ عقليٌّ ثابتٌ عند ورود الأمر من المولى وعدم ورود الترخيص، كما أنّ الاستحباب يثبت عند وروده وورود [الترخيص]؛ فنكتة حمل الأمر على الاستحباب عند ورود الترخيص هي رفعه تكويناً لموضوع الوجوب وإثباته تكويناً لموضوع الاستحباب.

ب ـ أن نلتزم بمبنى المحقّق العراقي ﷺ[2]، وهو أنّ دلالة الأمر على الوجوب هي على أساس الإطلاق، فالنكتة حينئذٍ هي معلوميّة كون ورود الترخيص رافعاً للإطلاق وحاكماً عليه.

---

(١) فوائد الأصول ١: ١٣٦ ـ ١٣٧، وراجع: بحوث في علم الأصول ٢: ١٨، ٥٣.

(٢) مقالات الأُصول ١: ٢٠٨؛ نهاية الأفكار ١: ١٦٠ ـ ١٦٣، ١٧٩ ـ ١٨٠، وراجع: بحوث في علم الأُصول ٢: ٢٠، ٥٣.

ج ـ أن نلتزم بما هو الحقّ [من ظهور الأمر في الوجوب ظهوراً عرفيّاً[١]][٢].

وحينئذٍ : قد يشكل الأمر بأنّه إذا رفعنا اليد عن هذا الظهور لورود الترخيص، فقد طرحنا الأمر حقيقةً، والأخذ بالاستحباب أخذٌ بما لا يفيده الأمر، [فهما في الحقيقة متعارضان].

والجواب : إنّ للأمر ظهورين عرفيّين طوليّين : **الأوّل** : ظهوره في الوجوب، **والثاني** : ظهوره في الاستحباب بعد سقوط الظهور الأوّل. وإذا ورد الترخيص فقد سقط الظهور الأوّل بالقرينة العرفيّة، وتصل النوبة إلى الظهور الثاني؛ فالأخذ بالاستحباب أخذٌ بالأمر، لا طرحٌ له. وهذه النكتة ـ كما ترى ـ لا تتأتّى في الأحكام الوضعيّة.

وقوله في ما نحن فيه : « عليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام » ظاهرٌ في أنّه ليس ذلك صِرف حكم تكليفيٍّ على المحيي، بل هو حكم وضعيّ، وأنّ الإمام مالكٌ للأرض، فيستحقُّ الأُجرة ممّن تصرّف فيها بالإحياء.

ولا معنى لحمل ذلك على الاستحباب؛ فإنّ استحقاقه الوضعي وكون الشخص مديوناً ليس على قسمين : واجب ومستحبّ، إلّا أن يرفع اليد في مقام الجمع عن ظهوره في بيان الحكم الوضعي ويحمل على الحكم التكليفي الاستحبابي. لكنّ هذا ليس جمعاً عرفيّاً، بل هو عين الطرح في نظر العرف.

---

(١) راجع : بحوث في علم الأُصول ٢ : ١٨، ٥٤.

(٢) ما بين عضادتين أضفناه من تقريرات السيّد عبد الغني الأردبيلي ﷺ بعد أن كان شبه ممحوٍّ من تقريرات السيّد كاظم الحائري (حفظه الله).

الوجه الثاني : الجمع بحمل الطائفة الثانية والثالثة على اختلاف مراتب الحكم ، بكون المراد من الطائفة الثالثة بيان الحكم الاقتضائي ، ومن الطائفة الثانية بيان الحكم الفعلي .

وفيه : إنّ هذا في نظر العرف طرحٌ للطائفة الثالثة(*) ، وهي إنّما وردت في مقام بيان حكم فعلي لا في مقام بيان [الحكم الاقتضائي والملاك الذي لا يترتّب عليه أثرٌ بالنسبة إلى الحكم العملي في آنٍ من الآنات ، مع أنّه عليه السلام إنّما ذكر ذلك في صحيح عمر بن يزيد](1) جواباً لسائل ، ومعلومٌ أنّ سؤاله إنّما هو عن الحكم الفعلي لا الاقتضائي .

الوجه الثالث : الجمع بحملهما على اختلاف الحاكم ، بأن يقال : إنّ الحاكم في الطائفة الثالثة هو أمير المؤمنين عليه السلام ، وقد كان مالكاً ومطالباً بالحق ، فيما الحاكم في الطائفة الثانية هو أبو عبد الله الصادق عليه السلام ، وقد كان مالكاً وحكم بأنّه لا يطالب بحقّه ولا يريده منهم .

وفيه :

أوّلاً : إنّ ظاهر كلتا الطائفتين هو بيان الحكم الذي لا يختلف في زمان هذا الإمام وذاك ، بل صريح صحيحتي الطائفة الثالثة ثبوت الحكم إلى زمان

(*) « وفيه : إنّ حمل الطائفة الثالثة على أنّها في مقام بيان اقتضاء جعل الحكم مساوقٌ لإلغائها عرفيّاً ، وليس هذا جمعاً عرفيّاً ؛ فإنّ المقتضي لجعل حكم المقرون بما يمنع عن تأثيره دائماً لا يبيّن بلسان جعل الحكم ، خصوصاً وأنّ البيان ورد في مقام جواب سؤال السائل عن حكمه ووظيفته » (من تعليقة الشهيد الصدر رحمه الله على تقرير الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله) لهذا البحث) .

(١) ما بين عضادتين تضمّناه من تقريرات السيّد عبد الغني الأردبيلي رحمه الله بعد أن كان شبه ممحوٍّ من تقريرات السيّد كاظم الحائري (حفظه الله) .

الظهور لا اختصاصه بوقت دون وقت*.

ثانياً: إنّ حمل الطائفة الثالثة على الحكم المالكي بقرينة تفريع الأمير عليه السلام الحكم على مالكيّة الإمام للأرض وإن كان ممكناً، لكنّ حمل الطائفة الثانية على هذا ـ مع عدم وجود هذه القرينة وكون مقتضى ظاهر حال الإمام عليه السلام كون مراده بيان الحكم بما هو شارع لا بما هو مالك ـ غير ممكن.

ثالثاً: إنّ الإمام الصادق عليه السلام قد نقل في جواب السائل عن الأمير عليه السلام، فكيف يعقل حمله على اختلاف الحاكم؟!

الوجه الرابع: حملهما على اختلاف سنخ الحكم، وتوضيحه: أنّ ظاهر الطائفة الثالثة هو الاستحقاق الفعلي للخراج، أي كونه مُطالَباً بدون التحليل، والطائفة الثانية صريحة في عدم الاستحقاق الفعلي، أي أنّه لا يجب فعلاً إعطاء الأُجرة ولو من باب التحليل، فنأخذ بهذا الصريح دون ظاهر الطائفة الثالثة، وتكون الطائفة الثانية بياناً للحكم المالكي ـ بأن تكون بنفسها تحليلاً أو كاشفةً عن تحليل سابق ـ والطائفة الثالثة بياناً للحكم الشرعي.

وفيه: إنّ هذا كما يكون طرحاً لظاهر الطائفة الثالثة، كذلك هو طرحٌ

(*) «إنّ حمل الحكم بالخراج في صحيح الكابلي على أنّه حكمٌ مالكيٌّ وإن كان بعيداً ـ لأجل تفريعه على مالكيّتهم عليهم السلام للأرض ـ، إلّا أنّ حمل نفي ما سوى الصدقة في الطائفة الثانية على النفي المالكي خلاف الظاهر جدّاً؛ لأنّ الظاهر من الخطابات الصادرة من الإمام عليه السلام كونها صادرة منه بحيثيّة كونه مبلّغاً لأحكام الشرع، ما لم تقم قرينة على الخلاف.

هذا مضافاً إلى أنّ الأمر بالخراج في صحيح الكابلي وإن كان مالكيّاً، إلّا أنّ الصحيح يدلّ على استمراره وعدم كونه محدوداً بحياة أمير المؤمنين عليه السلام، بقرينة قوله: «فليؤدّه إلى الإمام من أهل بيتي»، وبقرينة نقل الإمام الصادق عليه السلام له في مقام جواب السائل عن حكم المسألة» (من تعليقة الشهيد الصدر رحمه الله على تقرير الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله) لهذا البحث).

لظاهر الطائفة الثانية ؛ لأنّ ظاهرها إرادة عدم وجوب إعطاء الأُجرة بالعنوان الأوّلي، وأنّه بيان لحكم شرعي إلهي، لا بعنوان التحليل والحكم المالكي.

إلّا أن يقال: إنّ الطائفة الثالثة صريحة في الاستحقاق وظاهرة في المطالبة الفعليّة، فيما الطائفة الثانية صريحة في نفي المطالبة الفعليّة وظاهرة في نفي أصل الاستحقاق، فنرفع اليد عن ظاهر كلٍّ بنصِّ الآخر.

وفيه: إنّه لو كان هناك آية أو رواية تدلّ على أنّه لا بدّ من حمل الظاهر على النصّ صحّ ذلك، لكن لم يرد دليلٌ على هذه القاعدة الكليّة، وإنّما نحن والعرف، وهو لا يساعد على رفع اليد عن ظهور كلا الطرفين بهذا التقريب.

والشاهد على هذا أنّه لو ورد: «صلّ»، وورد: «لا تصلّ»، عُدّا من المتعارضين بلا إشكال، ولو صحّ هذا الجمع لقلنا: إنّ قوله: «صلّ» صريحٌ في جواز الفعل وظاهرٌ في الوجوب، وقوله: «لا تصلّ» صريحٌ في جواز الترك وظاهرٌ في الحرمة، فنرفع اليد عن ظهور كلٍّ منهما [بنصّ] الآخر، ويثبت الجواز.

وأنت ترى أنّه لا يرضى أحدٌ من العرف بالقول بعدم المعارضة بين «صلّ» و «لا تصلّ»، ولو لم يكن هذان الكلامان متعارضين فلا يوجد تعارضٌ في الدنيا.

الوجه الخامس: تتعارض الطائفة الثانية والثالثة، وبعد التساقط نرجع إلى الطائفة الأُولى؛ لأنّها لم تكن طرفاً في المعارضة؛ فإنّ نسبة الطائفة الثالثة إليها كنسبة المقيّد إلى المطلق، ومعلوم أنّه إذا ابتلى المقيّد بالمعارض كان المرجع هو المطلق.

وهذا وجهٌ فنّيٌّ متين بعد فرض تساقط الطائفتين، لكن سيجيء إن شاء الله إثبات عدم تساقطهما، بل تقدّم إحداهما على الأُخرى.

الوجه السادس : وهو مبنيٌّ على القول بانقلاب النسبة ، فنقول : إنّ الطائفة الثالثة تدلّ على لزوم إعطاء الأُجرة على المحيي ، سواءٌ كان شيعيّاً أم لا ، والطائفة الثانية تدلّ على عدمه ، سواءٌ كان شيعيّاً أم لا ، ودليل التحليل الذي سيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى يدلّ على عدم لزومه على الشيعة ، فتقيّد به الطائفة الثالثة ، فتختصّ بغير الشيعة ، فتقيّد بها الطائفة الثانية ، فتكون الطائفة الثانية في حقّ الشيعة والطائفة الثالثة في حقّ غيرهم ، ويرتفع التعارض .

وكبرى انقلاب النسبة ـ على القول به ـ منطبقةٌ على ما نحن فيه ؛ فإنّ من موارده تعارض عامّين بالتباين وورود مخصّص لأحدهما ، كما لو ورد : « أكرم العلماء » وورد : « لا تكرم العلماء » وورد : « لا تكرم فسّاق العلماء » ، فيخصّص الأوّل بالثالث والثاني بالأوّل .

وفيه : إنّ الطائفة الثانية إنّما تدلّ ـ كما عرفت ـ على الحكم الشرعيّ الإلهي وعدم ثبوت الأُجرة رأساً ، لا التحليل المالكي حتّى تحمل بقرينة أخبار التحليل على خصوص الشيعة بتخصيص الطائفة الثالثة بها وتخصيص الطائفة الثانية بالثالثة ، ويشترط في انقلاب النسبة بين العامّين المتباينين بورود الخاص كون الخاص موافقاً لأحدهما ومخالفاً للآخر ، وأخبار التحليل وإن كانت مخالفة للطائفة الثالثة ، لكنّ مفادها ليس موافقاً لمفاد الطائفة الثانية ، بل هما مفادان متباينان لا ربط لأحدهما بالآخر .

ويؤيّد ما ذكرنا من عدم صحّة انقلاب النسبة هنا أنّ بعض الأخبار النافية للخراج بالإطلاق واردٌ في خصوص مورد اليهودي والنصراني .

ويؤيّده أيضاً ما مضى من قوله : « من غرس شجراً أو حفر وادياً بدياً لم يسبقه إليه أحدٌ أو أحيى أرضاً ميتة فهي له قضاء من الله ورسوله » ؛ فإنّ قوله : « قضاءٌ من الله ورسوله » ـ كما ترى ـ تصريحٌ بالحكم الإلهي دون المالكي ،

لكنّه ضعيفٌ سنداً[١].

هذا كلّه مضافاً إلى ما بيّناه في علم الأُصول من بطلان الكبرى، وأنّ انقلاب النسبة ليس وجهاً فنّياً[٢]، وفاقاً للمحقّق الخراساني ﴿رحمه الله﴾[٣]، وخلافاً للمحقّق النائيني ﴿رحمه الله﴾[٤].

الوجه السابع[٥]: وهو أنّ النسبة بين الطائفتين هي العموم المطلق؛ فإنّ الطائفة الثالثة واردة في مطلق الإحياء، والطائفة الثانية مختصّة بما إذا كرى أنهاراً وغرس أشجاراً، فتخصّص الثالثة بالثانية.

وجوابه[٦]: أنّ ظاهر الطائفة الثانية والمتفاهم منها عرفاً أنّ ذكر كري الأنهار وغرس الأشجار من باب المثال، فليست له خصوصيّة يمتاز بها عن سائر أقسام الإحياء.

الوجه الثامن: إنّ الطائفة الثانية والثالثة متعارضتان، فتصل النوبة إلى الترجيح، ويمكن ترجيح الطائفة الثانية بمرجّحين:

المرجّح الأوّل: الشهرة، ولكن قد أثبتنا في علم الأُصول عدم مرجّحيتها[٧].

---

(١) بالنوفلي؛ لأنّه «ممّن لا طريق لإثبات توثيقه عدا مجيئه في رجال كامل الزيارات، ونحن لا نقول بوثاقة جميع رجال كامل الزيارات» على ما جاء منه ﴿رحمه الله﴾ في: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) مباحث الأُصول ق ٢، ج ٥: ٦٦٠ ـ ٦٨٢؛ بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٨٨ ـ ٣١٢.

(٣) كفاية الأُصول: ٤٥٢.

(٤) فوائد الأُصول ٤: ٧٤٠ ـ ٧٤٨.

(٥) «أفاده الصديق المحترم السيّد عبد الغني الأردبيلي سلّمه الله» (المقرّر).

(٦) «أجاب عنه سيّدنا الأُستاذ مدّ ظلّه» (المقرّر).

(٧) بحوث في علم الأُصول ٧: ٣٦١ ـ ٣٦٢، ٣٧٠ ـ ٣٧٥.

المرجّح الثاني : موافقتها للسنّة القطعيّة ، وهي الطائفة الأُولى بناءً على تواترها ، خصوصاً بعد ضمّها إلى الأخبار الواردة من طرق العامة ، وفيه :

أوّلاً : قد أثبتنا في علم الأُصول عدم مرجّحيّة الموافقة للسنّة القطعيّة[1] .

ثانياً : منع تواتر الموجود من أخبار الطائفة الأُولى التي لا تزيد تقريباً عن سبع روايات من طرقنا وسبع روايات تقريباً من طريق العامّة .

والصحيح : ترجيح الطائفة الثالثة على الطائفة الثانية ، وذلك بموافقتها للكتاب ومخالفتها للعامّة ، بخلاف الطائفة الثانية ، وهما المرجّحان الأساسيّان في باب التعارض .

أ ـ أمّا موافقة الكتاب : فقد قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾[2] ، وقد حقّقنا في بحث المتاجر[3] أنّ معنى الآية الشريفة : لا تأكلوا أموالكم بينكم بكلّ سبب ؛ فإنّه باطل ، إلّا أن تكون تجارةً عن تراضٍ .

فإذا ورد في الشرع ناقلٌ عن ملك إلى ملك غير التجارة عن تراضٍ كان ذلك مخصّصاً للآية الشريفة ، والطائفة الثانية تدلّ على التملّك بالإحياء ، مع أنّه ليس تجارةً عن تراض ، فلولا ابتلاؤها بالمعارض لكانت مخصّصةً للآية الشريفة ، لكن قد تعارضها الطائفة الثالثة الموافقة للكتاب ـ وهي مخالفة له ـ ، فتقدّم الطائفة الثالثة على الثانية .

---

(١) « وقد عدل عن ذلك » (المقرّر) ، وانظر : بحوث في علم الأُصول ٧ : ٣٣٢ .

(٢) النساء : ٢٩ .

(٣) تقدّم أنّه ﷺ قد حقّق ذلك لنفسه ، وأنّه لم يدرّس بحث المعاملات حتّى سنة ١٣٨٧ هـ ، ولكن راجع نظيره في : بحوث في شرح العروة الوثقى ٢ : ٢٤٦ .

ب ـ وأما **مخالفة العامّة** : فلأنّه لم يقل أحدٌ منهم بثبوت الخراج على المحيي وعدم تملّكه بالإحياء، وإنّما هذا من مختصّات الشيعة، فمن المحتمل قويّاً ورود الطائفة الثانية من باب التقيّة.

وهذا الاحتمال في نفسه ليس حجّةً، لكنّه قد ورد النصّ بالترجيح بمخالفة العامّة عند التعارض[1]، فنأخذ بالطائفة الثالثة ونحكم بوجوب إعطاء الخراج على كلّ من أحيى أرضاً ميّتة، إلّا الشيعة؛ لمكان أخبار التحليل.

من هنا، من المناسب الحديث في أخبار التحليل؛ إذ المربوط ببحثنا هنا وإن كان خصوص تحليل الخراج، لكنّه لا بأس بالتكلّم في مطلق تحليل ما للإمام عليه السلام ؛ لأنّه محلّ حاجة عامّة الناس.

---

(١) راجع: وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، الحديث ٢٩.

بحث حول النظريّات الفقهيّة في التحليل

الكلام في نظريّة التحليل يقع في جهات ثلاث :

الجهة الأُولى : تحديد المحلَّل .

الجهة الثانية : هل حلّل لكلّ الشيعة كلّ ما حلّل ، أو حلّل لكلٍّ منهم خصوص ما في يده لا ما في يد غيره ؟

الجهة الثالثة : هل هذا التحليل حكمٌ إلهي أم مالكي ؟ وعلى الثاني : فهل هو صرف إباحة أم تمليك ؟ وعلى الثاني : هل هو تمليك على وفق القواعد الفقهيّة أم تمليكٌ على خلافها ثبت من المعصوم عليه السلام والأصحاب ؟

وقد أجمل الفقهاء البحث في الجهتين الأخيرتين ، فيما ذهبوا في الجهة الأُولى إلى أقوال ، منها :

١ ـ أنّ المحلَّل هو المناكح فقط .

٢ ـ أنّ المحلَّل هو المناكح والمساكن والمتاجر .

٣ ـ أنّ المحلَّل هو مطلق الأنفال .

٤ ـ أنّ المحلَّل هو مطلق ما للإمام عليه السلام .

٥ ـ إنكار التحليل من رأس .

القول بشمول المحلَّل للمناكح والمساكن والمتاجر :

المشهور من بين هذه الأقوال هو القول الثاني ، وهو تحليل تلك العناوين الثلاثة المتقدّمة ، ولم يرد في الأخبار ما يدلّ تمامه على تمام هذا المضمون

سوى مرسلة (عوالي اللآلي) عن الصادق عليه السلام ، سأله بعض أصحابه فقال : « يا ابن رسول الله ! ما حال شيعتكم في ما خصّكم الله به إذا غاب غائبكم واستتر قائمكم ؟ فقال عليه السلام : ما أنصفناهم إن أخذناهم ولا أحببناهم إن عاقبناهم ، بل نبيح لهم المساكن لتصحّ عبادتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ، ونبيح لهم المتاجر ليزكّوا أموالهم »[١].

ثمّ إنّ كلامهم ـ وهو القول بتحليل هذه العناوين الثلاثة ـ مجملٌ ، وقد احتمل فيه وجوهٌ ، وقد ذكر الشهيد الأوّل رحمه الله في حاشيته على (القواعد) احتمالات في ذلك ، وقال : إنّ هذه التفسيرات كلّها حسنة[٢] ، فكأنّه يقول : إنّ جميعها مرادة لهم.

أوّلاً: حلّيّة المناكح :

أمّا حلّيّة المناكح ففسّرها بتفسيرين :

التفسير الأوّل : إسقاط الخمس من السراري المغنومة التي تكون جميعها ـ على المشهور ـ للإمام عليه السلام إذا كانت الحرب بدون إذنه ، وخمسها له إذا كانت بإذنه .

التفسير الثاني : إسقاط الخمس من مهور الزوجات ؛ لأنّ ذلك من جملة المؤن .

وقد أورد صاحب (الجواهر)[٣] على التفسير الأوّل أنّه قد حلّل مطلق

---

(١) عوالي اللآلي ٤ : ٥ ، الحديث ٢ ؛ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ٧ : ٣٠٣ ، الباب ٤ من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام ، الحديث ٣.

(٢) قواعد الأحكام (الطبعة الحجريّة) : ٦٢ ، حاشية الشهيد الأوّل رحمه الله ، السطر السادس ما قبل الأخير .

(٣) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٦ : ١٥٠ ـ ١٥٢ .

الأنفال، ولا خصوصيّة للسراري المغنومة. كما ناقش الثاني بأنّ استثناء المؤن غير مربوط بما نحن فيه؛ فإنّه من الحكم الإلهي لا التحليل المالكي الذي هو مفاد أخبار التحليل، مع أنّه غير مختصّ بالشيعة ولا بالمناكح.

ثانياً: حلّيّة المساكن:

أمّا المساكن، فقد فسّرها الشهيد الأوّل ﵀ بتفسيرات عدّة:

الأوّل: مسكن يغنم من الكفّار.

الثاني: مسكن الأرض المختصّة بالإمام ﵇، كرؤوس الجبال.

الثالث: المسكن المتّخذ من أرباح المكاسب؛ فإنّه من المؤن.

ثالثاً: حلّيّة المتاجر:

وأمّا المتاجر ففسّرها أيضاً بتفسيرات:

الأوّل: ما يشترى من الغنائم الحربيّة، فيجوز التجارة به من دون إخراج خمسه.

الثاني: ما يكتسب من الأرض والأشجار المختصّة به ﵇.

الثالث: ما يشترى من العامّة مثلاً، ممّن لا يعطون الخمس.

هذا، وقد بالغ صاحب (الجواهر) ﵀ في إجمال كلمات الأصحاب وعدم تحريرها، حتّى قال: «[فلا ريب في إجمال عبارات الأصحاب في هذا المقام وسماجتها وعدم وضوح المراد منها أو عدم صحّته][1]، بل يخشى على من أمعن النظر فيها مريداً إرجاعها إلى مقصد صحيح من بعض الأمراض العظيمة قبل أن يأتي بشيء، وظنّي أنّها كذلك مجملة عند كثير من أصحابها، وإن تبعوا في هذه الألفاظ بعض من تقدّمهم ممّن لا يعلمون مراده، وليتهم تركونا

---

(١) ما بين عضادتين أضفناه من المصدر.

والأخبار ؛ فإنّ المحصّل من المعتبر منها أوضح من عباراتهم »[١].

والإنصاف أنّ الأمر كما ذكر صاحب (الجواهر) ﷺ من أنّ الأخبار في هذه المسألة أوضح ، واستنباط الحكم منها أسهل من هذه الكلمات المجملة الصادرة من الأصحاب (رضوان الله عليهم).

وقد كان المقصود من ذكرنا لهذا المقدار تشريح الأذهان والتبرّك بكلماتهم . ولنقطع النظر عن كلماتهم ، ولنتكلّم على وفق ما يستفاد من الأخبار ، وكلامنا حاليّاً في الجهة الأُولى ، فنقول ومن الله التوفيق :

تعيين المحلَّل في أخبار التحليل :

إنّ أخبار التحليل بعضها معتبر سنداً ، وبعضها غير معتبر ، والمعتبر منها ستُّ روايات ذكرها صاحب (الوسائل) ﷺ في الباب الرابع من أبواب الأنفال ، وهي :

١ ـ حديث الفضلاء الثلاثة ـ أبي بصير وزرارة ومحمّد بن مسلم ـ كلّهم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام : هلك الناس في بطونهم وفروجهم ؛ لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا ، ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ »[٢].

٢ ـ حديث علي بن مهزيار ، قال : « قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام من رجل يسأله أن يجعله في حلٍّ من مأكله ومشربه من الخمس ، فكتب بخطّه : من

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٦ : ١٥٢.

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٥٤٣ ، الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ١.

أعوزه شيءٌ من حقّي فهو في حلّ»[١].

٣ـ حديث يونس بن يعقوب، قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فدخل عليه رجل من القمّاطين، فقال: جعلت فداك، تقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعلم[٢] أنّ حقك فيها ثابت، وإنّا عن ذلك مقصّرون، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم»[٣].

وهذا الحديث رواه الشيخ الطوسي رحمه الله بسندٍ ضعيف[٤]، لكن رواه الصدوق رحمه الله بسند معتبر[٥].

٤ـ حديث الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من وجد برد حبّنا في كبده فليحمد الله على أوّل النعم، قال: قلت: جعلت فداك، ما أوّل النعم؟ قال: طيب الولادة، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام: أحلّي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّا أحللنا أمّهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٣، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٢.

(٢) في (التهذيب) و (الاستبصار) و (الفقيه): «نعرف» بدل «نعلم».

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٥، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٦.

(٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٣٨، الحديث ١١؛ الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٢: ٥٩، الحديث ٨.

(٥) من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٤، عن يونس بن يعقوب. وما رواه الصدوق رحمه الله عن يونس رواه عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن الحكم بن مسكين (مشيخة الفقيه: ٤٦)، وإذا لم تكن وثاقة الحكم بن مسكين واضحة، فقد روى عنه ابن أبي عمير بطريق صحيح (الكافي ٢: ١٩١، ٥: ١٩)، ولذا قال رحمه الله باعتبار سند الصدوق رحمه الله.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٧، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٠.

٥ـ حديث أبي سيّار مسمع بن عبد الملك قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إنّي كنت ولّيت الغوص فأصبت أربعمائة ألف درهم، وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك و[1] أعرض لها، وهي حقّك الذي جعل[2] الله تعالى لك في أموالنا، فقال: وما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلّا الخمس؟! يا أبا سيّار! الأرض كلُّها لنا، فما أخرج الله منها من شيءٍ فهو لنا، قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كلّه؟ فقال لي: يا أبا سيّار! قد طيّبناه لك وحلّلناك منه، فضمّ إليك مالك، وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم[3] محلّلون ومحلّل[4] لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا، فيجبيهم طسق ما كان في أيدي سواهم؛ فإنّ كسبهم من الأرض حرامٌ عليهم حتّى يقوم قائمنا، فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها[5] صغرة»[6].

٦ـ حديث زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام حلّلهم من الخمس ـ يعني: الشيعة ـ ليطيب مولدهم»[7].

هذه هي الأخبار المعتبرة في مبحث التحليل، وباقي الأخبار الواردة في ذلك ضعيفة سنداً.

---

(١) في (التهذيب): «أو».

(٢) في (التهذيب): «جعله» بدل «جعل».

(٣) في (التهذيب) إضافة: «فيه».

(٤) في (التهذيب): «ويحلّ» بدل «ومحلّلٌ».

(٥) في (التهذيب): «عنها» بدل «منها».

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٢.

(٧) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٠، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٥.

إشكاليّة عدم حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات:

وهنا إشكالٌ يتّصل بحجّيّة أخبار تحليل الخمس حتّى الصحيح منها سنداً، وهو أنّ الخبر الواحد إنّما يكون حجّةً في الأحكام دون الموضوعات على ما هو المعروف بينهم[١]، وظاهر أخبار التحليل ـ كما سيجيء إن شاء الله ـ هو التحليل المالكي لا الحكم الإلهي، ومن المعلوم أنّه موضوعٌ من الموضوعات، تماماً كرضا زيد ـ مثلاً ـ في التصرّف بماله، ولا يثبت ذلك بالخبر الواحد، بل يحتاج ثبوته إلى البيّنة.

نعم، لعلّ التحليل بالنسبة إلى الأنفال متواتر، أمّا بالنسبة إلى الخمس فليس كذلك قطعاً، ولم ترد بيّنة على التحليل؛ فإنّه وإن وردت الشهادة على التحليل من أكثر من اثنين، لكن لم يشهدوا عندنا، وإنّما نقلت إلينا نقلاً، ولا بدّ في ثبوت البيّنة غير الثابتة وجداناً من قيام بيّنة كاملة على كلا جزءَي البيّنة، ولا يكفي قيام جزء منها على جزء منها وقيام جزء آخر على الجزء الآخر كما نحن فيه.

وأظنّ أنّ أوّل من أبدى هذا الإشكال هو الحاج آغا رضا الهمداني ﷺ[٢]، فبعد أن ذكر الأخبار وصال وجال في تزييف القول بتحليل الخمس قال: إنّ الخبر الواحد في تحليله ليس حجّةً؛ لأنّه [واردٌ] في الشبهة الموضوعيّة.

إلا أنّ تحقيق الكلام في المقام أن يقال:

إنّ من لا يرى حجّيّة الخبر الواحد مختصّةً بالشبهة الحكميّة، بل يقول

---

(١) أنظر مثلاً: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٦: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٢) مصباح الفقيه ١٤: ١١٠.

بحجّيّته مطلقاً ـ كما هو الحق[1] ـ فهو بمنأى عن هذا الإشكال.

أمّا من يرى اختصاصها بالشبهة الحكميّة، فالحقّ مع ذلك هو حجّيّة الخبر الواحد في خصوص ما نحن فيه؛ إذ ليست العبرة بعنوان كون الشبهة موضوعيّة أم حكميّة بما هو، وتوضيح ذلك: أنّ القول باختصاص حجّيّة خبر الواحد بالشبهة الحكميّة فيه مسلكان:

أحدهما: دعوى اختصاص دليل الحجّيّة بها وعدم شموله للشبهة الموضوعيّة.

وثانيهما: دعوى أنّ إطلاق دليل الحجّيّة مخصّص بدليل خاص.

وبيان ذلك: إنّ العمدة من أدلّة حجّيّة خبر الواحد أمور ثلاثة: آية النبأ، وبناء العقلاء، والأخبار المتواترة إجمالاً:

أ ـ فإمّا أن لا نرى دلالة الآية الشريفة تامّةً، ونخدش أيضاً في بناء العقلاء في وجوده أو حجّيّته، ونرى دليل حجّيّة الخبر الواحد منحصراً في الثالث، ويُدّعى أنّ تلك الأخبار لا تشمل خبر الواحد في الموضوعات؛ لأنّ ما ورد من أنّه «لا [عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك في ما يؤدّيه] عنّا ثقاتنا»[2]، وأنّ «العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان»[3]، وغير ذلك [من الروايات]... لا يشمل إلّا ما نقله الثقة عن الإمام عليه السلام، لا الإخبار عن نجاسة إناء زيد أو طهارة ثوبه مثلاً.

ب ـ أو نرى تماميّة آية النبأ أو بناء العقلاء، فيكون دليل الحجّيّة بنفسه

---

(١) أُنظر: بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٨، الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، الحديث ٤.

شاملاً للخبر الوارد في الموضوعات.

لكن يُدّعى تخصيصه بخبر مسعدة بن صدقة: «كلّ شي هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك[1] قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرٌّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»[2]، وذلك بدعوى أنّ هذا الحديث يدلّ على عدم حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات، وقوله: «حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة» يدلُّ بإطلاقه على عدم وجود معادل آخر للاستبانة والبيّنة، ولا يمكن تخصيصه بجعل خبر الواحد عدلاً لذلك؛ لأنّه يستلزم لغويّة عنوان البيّنة؛ فإنّه إذا كان قول الواحد حجّةً، فماذا نصنع بقول الآخر؟! وأيّ حاجة إلى ضمّه إليه؟! وتخصيص العام بما يوجب لغويّة العام غير صحيح، فيدّعى أنّ هذا الحديث يخصّص أدلّة حجّيّة خبر الواحد بناءً على تماميّة سنده.

والتحقيق أنّ سنده غير تامّ[3].

إذا عرفت هذا فنقول:

١ـ إذا سلك في إثبات عدم حجّيّة الخبر الواحد في الموضوعات المسلك الأوّل، وهو عدم شمول أخبار حجّيّة خبر الثقة له، فمعلومٌ أنّ هذه الأخبار شاملة لما نحن فيه؛ فإنّ العبرة ليست بعنوان كون الشبهة موضوعيّة أو حكميّة؛

---

(١) لم ترد «عليك» في (الكافي).

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) وذلك بمسعدة بن صدقة الذي لا يوثّقه الشهيد الصدر ﷺ، فراجع: بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٩٦، ٣: ١١٨.

إذ لم يرد دليلٌ على هذا التفصيل بهذا العنوان، وإنّما العبرة بكون الخبر خبراً عن الإمام عليه السلام وعدمه؛ فدليل الحجّيّة يشمل الأوّل دون الثاني، ومعلومٌ أنّ أخبار التحليل هي ممّا أخبرنا به الثقة عن الإمام عليه السلام، [فيشملها دليل الحجّيّة].

٢ ـ أمّا إذا سلك في ذلك المسلك الثاني، فيتعارض حديث مسعدة مع أخبار حجّيّة خبر الثقة عن الإمام عليه السلام بالعموم من وجه، ومادّة التعارض عبارة عمّا ورد عن الإمام في الشبهة الموضوعيّة، وبعد التعارض نرجع إلى الآية الشريفة مرجعاً أو مرجّحاً، وذلك بناءً على أنّ دليل حجّيّة خبر الواحد لا ينحصر في مثل الآية، بل الأخبار المتواترة أيضاً دالّة عليها، وهذا واضحٌ.

أمّا بناءً على انحصاره بمثلها، فنقول: إنّها دلّت على حجّيّة أخبار حجّيّة خبر الثقة عن الإمام عليه السلام، فتلك الأخبار تقع طرفاً للمعارضة مع حديث مسعدة، وبعد التعارض نرجع أيضاً إلى العام الفوقاني، وحديث مسعدة لا يقتضي عدم حجّيّة تلك الأخبار مطلقاً؛ فإنّها تبيّن حكماً كليّاً، لا موضوعاً من الموضوعات حتّى تسقط عن الحجّيّة بتخصيص الآية بحديث مسعدة.

فتحصّل أنّه: ليست العبرة بعنوان كون الحديث وارداً في الشبهة الموضوعيّة أو الحكميّة حتّى يقال بعدم حجّيّة الأخبار التي نحن فيها؛ لورودها في الشبهة الموضوعيّة.

نعم، إذا قلنا: إنّ دليل حجّيّة خبر الواحد منحصرٌ في الأخبار المتواترة إجمالاً والدالّة على حجّيّته، فهنا ـ بعد تساقطها مع حديث مسعدة في مادة الاجتماع ـ لا يبقى لنا دليلٌ على حجّيّة مثل الأخبار التي نحن بصددها، إلّا أن يقال بما هو الحقّ عندنا[1] من أنّ خبر الواحد المعارض للكتاب أو السنّة القطعيّة

---

(١) أنظر: بحوث في علم الأُصول ٧: ٣١٥ ـ ٣٣٥.

ـ ولو بالعموم من وجه ـ غير حجّة في نفسه، فحديث مسعدة في مادّة تعارضه مع الأخبار المفروض تواترها غير حجّة.

ثمّ إنّ مبنى المحقّق الهمداني ﷺ هو تماميّة الاستدلال ببناء العقلاء على حجّيّة خبر الواحد، فيرد على ما ذكره في ما نحن فيه من عدم حجّيّة خبر الواحد في الشبهة الموضوعيّة أنّه:

إن أراد عدم شمول دليل الحجّيّة له وقصوره في نفسه، ففيه: أنّ بناء العقلاء لا يفرّق فيه بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة.

وإن أراد تخصيصه بخبر مسعدة، ففيه: أنّه مبتلى بالمعارض، وغاية ما هناك تساقطهما، فيكون المرجع بناء العقلاء؛ لعدم العلم بحصول الردع بعدما كان حديث مسعدة مبتلىً بالمعارض؛ إذ حينئذٍ وإن لم يصحّ الرجوع إلى أصالة عدم الردع ـ بمعنى إحراز جزء الموضوع بالأصل ـ، لكنّنا نقطع بأنّ بناء العقلاء لم يكن مردوعاً عنه في أوّل الشريعة، بل كان العقلاء يعملون به بلا ردع من النبي ﷺ، فكان ذلك إمضاءً له، فيجري استصحاب عدم النسخ بناءً على مبنى القوم من صحّة استصحاب عدم النسخ[١].

هذا هو الصحيح في تقريب الاستدلال ببناء العقلاء إذا شكّ في ثبوت الردع مع العلم بالإمضاء ابتداءً لو قلنا بصحّة استصحاب عدم النسخ.

أمّا إحراز جزء الموضوع بالأصل هنا فغير صحيح، لكنّهم يقولون: إنّ الموضوع مركّب من بناء العقلاء وعدم الردع، فأصالة عدم الردع محرزة لجزء الموضوع، والجزء الآخر موجودٌ وجداناً.

---

(١) راجع حول استصحاب عدم النسخ: بحوث في علم الأصول ٦: ٢٩٤.

وكيفما كان ، فنحن في فسحة من أصل الإشكال على حجّيّة الأخبار التي نحن بصددها ـ أي أخبار التحليل ـ ؛ لقولنا بعدم اختصاص حجّيّة خبر الواحد بالشبهة الحكميّة .

وقفة عند كلام السيّد الحكيم ﷺ :

لم أُراجع كلام السيّد الحكيم (مدّ ظلّه) في كتاب الخمس ، لكنْ له كـلامٌ في نظير ما نحن فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد ، وذلك عندما يـذكر صـاحب (العروة) ﷺ ثـبوت اجـتهاد المـجتهد بـالبيّنة[١] ، وهـنا يـقول السـيّد الحكـيم (دام ظلّه) : « ربّما يقال بثبوته بخبر الثقة ؛ لعموم ما دلّ على حجيّته في الأحكام الكليّة ؛ إذ المراد منه ما يؤدّي إلى الحكم الكلّي ، سواءٌ كان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي ، والمقام من الثاني ؛ فإنّ مدلول الخبر المطابقي هو وجود الاجـتهاد ، وهو من هذه الجهة يكون إخباراً عن الموضوع ، لكنّ مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلّي الذي يؤدّي إليه نظر المجتهد .

فإن قلت : إنّ أدلّة حجّيّة خبر الثقة مختصّة بالإخبار عن حسّ ولا تشمل الإخبار عن حدس ، ولذا لم تكن تلك الأدلّة دالّةً على حجّيّة فتوى المجتهد ، مع أنّها إخبار عن الحكم الكلّي إلّا أنّ مستنده الحدس .

قلت : إنّ الإخبار عن الاجتهاد من قبيل الإخبار عن الحسّ . نعم ، المدلول الالتزامي ـ وهو الحكم الكلّي ـ إنّما كان بتوسّط الحـدس ، لكـنّ هـذا المـقدار لا يقدح في الحجّيّة ؛ لأنّ الحسّ إنّما يعتبر في المدلول المطابقي لا في الملازمة

---

(١) العروة الوثقى ١ : ٢٥ .

التي يتوقّف عليها ثبوت المدلول الالتزامي، وإلّا فإخبار زرارة مثلاً عن قول الإمام ـ الذي هو إخبار عن موضوع ـ يكون أيضاً إخباراً عن الحكم الكلّي ويكون حجّة على المجتهد، وربّما يكون بتوسّط حدس المجتهد الذي هو حجّة عليه أيضاً..»[1].

ويرد عليه:

أوّلاً: إنّ كلامه (دام ظلّه) مبتنٍ على أنّ العبرة في حجّيّة خبر الثقة وعدمها يكون بصدق عنوان كونه خبراً في الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ـ بعد التسليم بالتفصيل ـ أنّ الحجّيّة ليست دائرةً وجوداً وعدماً مدار عنوان كونه خبراً في الشبهة الحكميّة وجوداً وعدماً حتّى يقال بحجّيّة إخبار الثقة عن الاجتهاد بإرجاعه إلى الإخبار في الشبهة الحكميّة، بل دليل حجّيّة خبر الواحد لا يشمل هذا الخبر على المسلك الأوّل، وحديث مسعدة يدلّ على عدم حجّيّته على المسلك الثاني، وكون ما يلزمه حكماً ليس إلّا كاستلزام كلّ موضوع لأثره الحكمي، مع أنّ خبر الواحد غير حجّة فيه عند القائلين بالتفصيل.

ثانياً: إن أراد بما ذكره ـ من كون هذا الخبر دالاً بالالتزام على الحكم الواقعي ـ ثبوتَ الحكم الواقعي واقعاً، فكون ثبوته من لوازم ثبوت الاجتهاد ممنوع؛ لاحتمال خطأ المجتهد.

وإن أراد منه ثبوتَ الحكم الواقعي تعبّداً*، فالملازمة مسلّمة، لكنّ هذا

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٨ ـ ٣٩.

(*) «فهو غير ملازم لاجتهاد المجتهد وفتواه. وإن أريد ثبوت الواقع تعبداً، فهو وإن كان ملازماً، ولكنّ ←

ليس حكماً كلّيّاً إلهيّاً، وإنّما الحكم الكلّي الإلهي هو التعبّد بمطلق فتوى المجتهد، وإخبار الثقة عن اجتهاد شخص إخبارٌ بالالتزام عن ثبوت صغرى هذا الحكم الكلّي، لا عن نفس هذا الحكم الكلّي.

[ثالثاً]: أمّا ما ذكره من تنظير ذلك بإخبار زرارة وغيره عن قول الإمام عليه السلام، من جهة أنّ قول الإمام ليس إلّا موضوعاً من الموضوعات لا حكماً إلهيّاً، وإنّما هو كاشفٌ عن الحكم الإلهي، فقول زرارة إخبارٌ عن الحكم الإلهي بالملازمة.

فأقول: يمكن دعوى الفرق بين ما نحن فيه وبين إخبار زرارة، وتوضيحه: أنّ كلام الإمام عليه السلام حاكٍ عن الحكم الإلهي، فكلام زرارة حاكٍ عن الحاكي عن الحكم الإلهي، وأمّا إخبار الثقة عن اجتهاد شخص فليس حاكياً عن الحاكي عن الحكم الإلهي. ولو فرضنا كون ما أفتى به المجتهد حكماً إلهيّاً، فإنّه لم يحك الفتوى وإنّما أخبر عن نفس الاجتهاد.

← الثبوت التعبّدي للواقع ليس جعلاً كلّيّاً، وإنّما هو جزئيٌّ من جزئيّات جعل الحجّيّة للمجتهد كبرويّاً؛ فما هو ملازمٌ ليس جعلاً كلّيّاً، وما هو جعلٌ كلّيٌّ ليس ملازماً.

وأمّا قياس الشهادة على الاجتهاد بالحكاية عن قول المعصوم عليه السلام، ففيه: وجود الفرق موضوعاً وحكماً.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الحكاية عن قول الإمام عليه السلام حاكية عن الحاكي للجعل الكلّي، وأمّا الحكاية عن الاجتهاد فليست كذلك؛ لأنّ الحاكي عن الحكم الشرعي ليس هو اجتهاد المجتهد، بل فتواه.

وأمّا الثاني؛ لأنّ شمول إطلاق خبر مسعدة بن صدقة للحاكية عن قول المعصوم عليه السلام محال؛ إذ يلزم من وجوده عدمه، بخلاف شمول الحكاية عن اجتهاد المجتهد» (من تعليقة الشهيد الصدر رحمه الله على تقرير الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري (حفظه الله) لهذا البحث).

إذا عرفت ذلك فنقول: يمكن أن يدّعى أنّ الحاكي عن الحاكي عن الحكم الإلهي يعدّ بالمسامحة حاكياً عن الحكم الإلهي، بخلاف الإخبار عن الاجتهاد.

ويمكن أن يقال: إنّ حديث مسعدة يدلّ على عدم حجّيّة الإخبار عن الاجتهاد، لكن لا يدلّ على عدم حجّيّة الحاكي عن الحاكي عن الحكم الإلهي؛ لأنّه بنفسه حاكٍ عن الحاكي عن الحكم الإلهي، فيلزم من حجّيّة إطلاقه من هذه الجهة عدمها، وما يلزم من وجوده عدمُه فهو باطل.

وكيفما كان، فقد تحصّل بما لا مزيد عليه أنّ الإشكال الذي أثاره المحقّق الهمداني رحمه الله على أخبار [التحليل] غير وارد.

إذا عرفت ذلك فيمكننا الشروع في بيان ما يستفاد من هذه الأخبار من مقدار التحليل سعةً وضيقاً، فنقول ومن الله التوفيق:

مفاد أخبار التحليل سعةً وضيقاً

إنّ الكلام في ما يستفاد من أخبار التحليل:

تارةً: يقع بالنظر إلى خصوص الأخبار المعتبرة سنداً من أخبار الباب.

وأُخرى: مع ملاحظة مطلق أخبار الباب.

وإن كان الذي ينبغي فعله هو قصر النظر على خصوص الأخبار المعتبرة سنداً والإفتاء على طبقها؛ لأنّ الخبر ضعيف السند لا عبرة به، وإن فرض ذكره في الكتب الأربعة مثلاً وفُرضَ عمل الأصحاب به.

وبالجملة: يدور الحديث في [فرعين]:

الفرع الأوّل
المستفاد من أخبار التحليل بالنظر إلى خصوص الصحيحة منها

سبق أن قلنا[١] : إنّ الأحاديث المعتبرة الواردة في التحليل ستّة :

١ ـ الحديث الأوّل: صحيح الفضلاء:

وكلمة (الناس) التي وردت فيه ـ على ما هو المصطلح في الأخبار ـ هو العامّة في قبال الشيعة ، وصدره صريحٌ في أنّ هلاك الناس ليس في خصوص عدم أداء حقّهم في المناكح ، حيث قال : « هلك الناس في بطونهم وفروجهم » .

من هنا ربّما يدّعى أنّ ظاهر قوله في ذيله : « إنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ » هو حلّيّة مطلق ما لهم عليهم السلام للشيعة ، لا خصوص المناكح .

لكنّ التحقيق : أنّ كلمة (ذلك) في قوله : « ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ » إشارة ـ بحسب ظاهر الكلام ـ إلى الحقّ الذي غصبه الناس والذي قال حوله : « هلك الناس في بطونهم وفروجهم » ، لا إلى مطلق حقّهم عليهم السلام .

فهذا الحديث خارجٌ عن المقصود ، وإنّما يدلّ على ما هو المتعارف جيلاً بعد جيل وعصراً بعد عصر بين الشيعة من أنّهم ابتلوا في المعاملات بالعامّة وبالاختلاط بهم ، ووقوع قسم من أموالهم في أيدي الشيعة ممّا لا يحترزون منه ولا يؤدّون حقّ الإمام الثابت فيه في أيدي العامّة ، ولا يدلّ على أنّه إذا تعلّق

---

(١) لدى الحديث عن (تعيين المحلّل في أخبار التحليل) .

الخمس بما في أيدي الشيعة لا يجب عليهم أداؤه.

وغاية ما في الباب دعوى الإجمال، وينحلُّ حينئذٍ العلم الإجمالي بالتحليل إلى العلم التفصيلي بتحليل ما في يد السنّي إذا وقع في يد الشيعي الثابت تحليله على كلا الاحتمالين، والشكّ البدوي في تحليل غيره.

هذا مضافاً إلى ما يُمكن أن يقال ـ بعد التسليم بأنّ كلمة (ذلك) إشارة إلى مطلق حقّهم ـ من أنّ كلمة (وآباءهم) قرينة على اختصاص الإباحة بالمناكح المغنومة من الكفّار؛ فإنّ من المقطوع به عدم كون الإباحة لأب الشيعي من جهة كونه أباً للشيعي بما هو كذلك، ولو كان من أسّس التسنّن، كأبي بكر الذي هو أبو محمّد الشيعي، بل إنّما ذلك يكون من باب التطرّق إلى انتفاع الابن الشيعي، وذلك يكون بحلّيّة المولد.

فهذا قرينةٌ على أنّ التحليل مختصٌّ بالمناكح وليس شاملاً لمطلق ما ذكر حرمته في صدر الحديث بقوله: «هلك الناس في بطونهم وفروجهم..»، الذي يقتضي بظاهره كون الحلّيّة المذكورة في الذيل أيضاً بالنسبة إلى البطون والفروج ومطلق الحقّ. [وبهذا نرفع] اليد عن هذا الظهور بهذه القرينة، أعني كلمة (آباءهم).

إلاّ أن يقال: لعلّ النظر إلى تحليل مطلق الحقّ حتّى يحلّ المأكل أيضاً؛ لتنعقد نطفة الشيعي من الحلال، لا تحليل خصوص المناكح. كما ذكر صاحب (الجواهر) رحمه الله[1] هذا الاحتمال بالنسبة إلى ما في بعض الأخبار من التعليل بأنْ يطيب مولد الشيعة.

لكنّ الإنصاف أنّ كون نظره عليه السلام في هذا الحديث إلى هذا المطلب

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٦: ١٥٣.

الأخلاقي بعيدٌ عن ظاهر الكلام.

نعم، يمكن الخدش في ما ذكرناه من الاستظهار من كلمة (وآباءهم) أنّ هذا الحديث رواه الصدوق بسند صحيح، وفيه: «وأبناءهم»[1]. وهذا الاستظهار لا يتأتّى بالنسبة إلى ذلك، إلّا إذا قلنا ـ انطلاقاً من حديثٍ ببالي أنّه صحيح السند[2] ـ بأنّ أَمَة [الابن] حلالٌ للأب، فإذا كان الأب شيعيّاً وحلّلت الأمَة للابن الذي ليس شيعيّاً ـ ولو على نحو العدم والملكة: بأنْ يكون طفلاً ولا يصدق عليه الشيعي ـ انتفع الأب الشيعي بهذا التحليل.

وكيف كان، فظهور كلمة (وآباءهم) في الاختصاص بالمناكح ـ من جهة أنّ ظاهر السياق وحدة ما حلّل لأب الشيعي ونفس الشيعي ـ معارضٌ بظهور آخر، وهو أنّ ظاهر السياق وحدة ما حلّل للشيعي مع ما هلك الناس لأجله.

ومع ذلك، فالإنصاف أنّه لا بأس بالخدش بدلالة هذا الحديث اعتماداً على قرينيّة (وآباءهم)، ولو من جهة حصول الإجمال بتعارض الظهورين.

وعلى أيّة حال، فبعد تماميّة إطلاق الحديث وفرض كون كلمة (ذلك) إشارة إلى مطلق حقّهم، فليس هذا الحديث إلّا كلاماً مطلقاً قابلاً للتقييد، وهو مقيّدٌ بما دلّ على عدم تحليل الخمس الذي سيأتي إن شاء الله ذكره.

ويُمكن الاستدراك بالقول[3]:

إنّ كلمة (ذلك) الواردة فيه ليست إشارةً لمطلق حقّهم؛ إذ لو قال عليه‌السلام:

---

(١) علل الشرائع ٢: ٣٧٧، الحديث ٢.

(٢) ورد هذا المعنى في عدّة روايات وقع في سند بعضها: سهل بن زياد المختلَف فيه، ومنها صحيح السند، كما في: تهذيب الأحكام ٦: ٣٤٣، الحديث ٨٢.

(٣) ذكر الشهيد الصدر رحمه‌الله هذا الكلام في موضعٍ لاحقٍ استدراكاً على البحث.

«ألا وإنّ ذلك حلال لشيعتنا» لأمكن أن يقال: إنّ كلمة (ذلك) إشارة إلى مطلق الحقّ لا إلى الحقّ المغصوب؛ لأنّ المذكور في الكلام السابق ليس هو الحقّ المغصوب وإنّما عنوان الحقّ، غاية الأمر أنّه حمل عليه محمولان:

أحدهما: في صدر الحديث، وهو غصب الناس له.

والثاني: في ذيله، وهو حلّيّته للشيعة.

لكنّ الإنصاف عدم رجوع الإشارة إلى مطلق الحقّ أيضاً، بل إلى الحقّ المغصوب؛ فإنّ كلمة (حقّنا) المذكورة في الصدر مفعولٌ لقوله: «لم يؤدّوا»، فهو حقٌّ خاص، وهو الحقُّ المغصوب لا مطلق الحق.

وبالجملة: لو كان تعبيره عليه‌السلام بما عرفت كان لدعوى رجوع اسم الإشارة إلى مطلق الحق مجال، لكنّه عليه‌السلام لم يعبّر بهذا التعبير، بل قال: «ألا وإنّ شيعتنا من ذلك في حلّ»، وكون الشيعة في حلّ من ذلك غير كون المال حلالاً لهم، نظير قول أبي عبد الله الحسين عليه‌السلام لأصحابه: «أنتم في حلٍّ من بيعتي»[1]، فهذا ليس معناه أنّ بيعتي حلالٌ لكم، بل كأنّهم كانوا مشدودين بالبيعة وكانت البيعة ثقلاً ومشقّة عليهم، فيقول لهم عليه‌السلام: أنتم مرسلون ومطلقون عن ذلك وغير مشدودين به.

وكلمة (ذلك) في ما نحن فيه ترجع إلى عدم أداء العامّة؛ فإنّ عدم أدائهم ـ مع مخالطة الشيعة لهم ووقوع مالهم في أيديهم ـ شدٌّ وثقل ومشقّة على الشيعة، من هنا قال عليه‌السلام: «أنتم في حلّ من ذلك»، أي من عدم أداء العامّة، وليس المراد أنّكم في حلٍّ من حقّنا، حيث المراد منه في هذا الحديث ما يستحقّه الإمام عليه‌السلام، الذي هو عين من الأعيان لا الاستحقاق؛ فإنّه لا يقال:

---

(١) الأمالي (الصدوق): ١٥٤.

« أنت في حلٍّ من العين الكذائيّة » إلّا بتأويل ، وإرادته فيه أو إرادة الاستحقاق من كلمة (ذلك) ـ الراجعة إلى الحقّ ـ من قبيل الاستخدام المذكور في فنّ البيان خلاف الظاهر .

وهذا بخلاف ما لو قال : « ذلك حلال للشيعة » ؛ فإنّه لا يصحّ حينئذٍ إرجاع (ذلك) إلى عدم أداء العامّة ، ولا معنى لأن يقال : إنّ عدم أداء العامّة حلال للشيعة .

ويمكن أن يقال[1] : إنّ قوله : « وآباءهم » قرينة على الاختصاص بالمناكح .

لكنّ كلمة (وآباءهم) إنّما هي في النسخة التي رواها الشيخ بسنده عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن العبّاس بن معروف ، عن حمّاد بن عيسى ، [عن حريز بن عبد الله] ، عن الفضلاء الثلاثة[2] ، بينما رواها الصدوق رحمه الله في (العلل)[3] عن محمّد بن الحسن ، عن [محمّد بن الحسن] الصفّار ، عن العبّاس بن معروف ، لكن ذكر مكان كلمة (وآباءهم) كلمة (وأبناءهم) ، فعلى هذه النسخة تبطل القرينة ؛ لأنّ ابن الشيعي ليس كأبيه ؛ وذلك لإمكان أن يقال : إنّ المراد من ابن الشيعي الذي ليس شيعيّاً ليس الابن الذي قد كبر واختار مذهب العامّة ؛ فإنّه داخلٌ في الناس الذين مضى أنّهم هالكون ، بل المراد أطفال الشيعة ، ومن المعلوم أنّ طفل الشيعي ـ بما هو كذلك ـ يستحقّ الكرامة ، لذا حكم عليه السلام

---

(١) ذكر الشهيد الصدر رحمه الله هذا الكلام في موضعٍ لاحقٍ استدراكاً على البحث وقبل الاستدراك السابق ، وقد أخّرناه لتأخّر كلمة (وآباءهم) عن كلمة (ذلك) في متن صحيح الفضلاء .

(٢) تهذيب الأحكام ٤ : ١٣٧ ، الحديث ٨ ؛ الاستبصار ٢ : ٥٨ ، الحديث ٥ .

(٣) علل الشرائع ٢ : ٣٧٧ ، الحديث ٢ .

بالتحليل له كما حكم مثلاً على طفل المسلم في الشرع بالطهارة.

ونحن لا ندري ما هو الصحيح من النسختين، الأُولى أم الثانية؟

أ ـ فإن احتملنا أنّهما روايتان، بأنْ سمع الفضلاء هذا الكلام من الإمام عليه السلام مرّتين: إحداهما بلفظ الآباء والأُخرى بلفظ الأبناء، ونقلوه لحمّاد مرّتين كذلك، وحمّاد نقله مرّتين كذلك للعبّاس، والعبّاس نقله مرّتين كذلك: إحداهما لأحمد [بن محمّد بن عيسى] والأُخرى للصفّار، فلا بدّ من الحمل على التعدّد؛ فإنّه قد نقل لنا ثقتان كلامين، ونقلُ كليهما حجّة بمقتضى إطلاق دليل الحجّيّة، وأحد الخبرين وإن كان محفوفاً بالقرينة، لكن يكفي إطلاق الخبر الآخر.

لكنّ هذا الاحتمال في غاية البعد، إلى حدٍّ يُطمأنّ بخلافه.

ب ـ أمّا إذا قطعنا ـ أو اطمأنّينا ـ بكونهما خبراً واحداً:

ب ـ ١: فإن قطعنا بأنّ الإمام عليه السلام لم يجمع بين كلمة الآباء والأبناء، وإنّما قال واحداً منهما واشتبه أحد الراويين في النقل، فحينئذٍ يقع الشكُّ في وجود القرينة المتّصلة.

ولا يخفى أنّ احتمال وجود قرينة متّصلة غير احتمال قرينيّة الموجود المتّصل، ويقال بسريان الإجمال في الثاني. أمّا في الأوّل، فإن دفعنا احتمال وجود القرينة بشهادة الراوي كما هي الحال في سائر الموارد ـ فإنّ من المحتمل في كلّ رواية وجود قرينة متّصلة، لكنّ الراوي يشهد بلسان حاله عند ترك ذكر القرينة على عدم وجودها ـ فلا إشكال.

لكن في ما نحن فيه لا يمكن التمسّك بشهادة الراوي؛ لتعارض الشهادتين. فالكلام حينئذٍ مبتنٍ على ما في علم الأُصول من أنّه هل يكون احتمال وجود قرينة متّصلة ـ إذا لم يكن مدفوعاً بشهادة الراوي ـ موجباً

للإجمال ـ كما هو الحق[1] ـ أم لا، كما عليه المشهور والمحقّق الخراساني رحمه الله[2]؟

فعلى الثاني يتمّ الإطلاق دون الأوّل.

ب ـ ٢: أمّا إذا لم نقطع بأنّ الإمام عليه السلام لم يجمع بين الكلمتين ـ كما هو كذلك ـ: فإنّنا نحتمل أنّه عليه السلام جمع بينهما لكن أسقط أحد الراويين إحدى الكلمتين اشتباهاً، وأسقط الآخر الأخرى كذلك، فعندها تعارض أصالة عدم النقيصة في حقّ كلٍّ منهما أصالةَ عدم الزيادة في حقّ الآخر؛ لأنّ عدم نقص كلٍّ منهما مستلزمٌ لزيادة الآخر، فيكون الكلام مبنيّاً على ما في علم الأُصول[3] من أنّه هل تقدّم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة أم لا؟

فعلى الأوّل يثبت أنّ الإمام عليه السلام ذكر كلتا الكلمتين، فالقرينة موجودة، فلا إطلاق.

وعلى الثاني يقع أيضاً الشكُّ في وجود قرينة متّصلة، ويبتني الكلام على ما عرفت من أنّه: هل يكون احتمال وجود قرينة متّصلة موجباً للإجمال أم لا؟

ويُمكن هنا الاستدراك بالقول[4]:

مهما تعارضت أصالة عدم الزيادة مع أصالة عدم النقيصة قدّمت الأُولى على الثانية:

---

(١) أنظر: بحوث في علم الأُصول ٤: ٢٦٦ ـ ٢٧٠.

(٢) كفاية الأُصول: ٢٨٦.

(٣) أنظر: بحوث في علم الأُصول ٥: ٤٤١.

(٤) ذكر الشهيد الصدر رحمه الله هذا الكلام في موضعٍ لاحقٍ استدراكاً على البحث، وقد علّق رحمه الله على هذا الاستدراك بخطّه: «بحث التردّد بين الزيادة والنقيصة معدولٌ عنه».

لا لأنّ دلالة الكلام على عدم النـقيصة بـالإطلاق وعـلى عـدم الزيـادة بالنصّ.

ولا لأنّـه إن قـلنا بكـون دلالتـه عـلى عـدم النـقيصة بـالظهور العـرفي لا بالإطلاق فدلالته على عدم الزيادة بالنصّ، ويكون قرينةً عرفاً لرفع اليد عن ذلك الظهور العرفي. كيف! ونصّ كلام شخصٍ لا يكون قرينةً لرفع اليد عن ظاهر كلام شخصٍ آخر وإطلاقه.

بل لأنّ ملاك أصالة الزيادة وعدم النقيصة هـو مـوهنيّة احـتمال الزيـادة والنقيصة، ومن المعلوم أنّه مع العلم إجمالاً بالزيادة والنقيصة فـليس احـتمالُ النقيصة موهناً. كيف! واحتمال النقيصة أقوى من احتمال الزيادة، ويبقى احتمال الزيادة موهناً. وهو وإن كان أقلَّ موهنيّةً منه في فرض عـدم العـلم الإجـمالي بالزيادة والنقيصة. لكنّ بناء العقلاء ـ الذي هو دليل هذين الأصلين ـ ثابتٌ على طرح احتمال الزيادة دون احتمال النقيصة مهما ثبت هذا التعارض.

هذا مضافاً إلى أنّنا أثبتنا في علم الأُصول[1] أنّ الدليـل التـعبّدي لحـجّيّة خبر الواحد متكفّلٌ لإثبات عدم الغفلة في ما أخبر به كما هو مـتكفّلٌ لإثـبات عدم الكذب.

هذا والمخبر قد أخبر بأنّ هذه الكلمة محتملة الزيـادة قـد صـدرت مـن الإمام عليه السلام ـ فدليل الحجّيّة يثبت عدم زيادته تعبّداً ـ ولم يخبر بعدم النـقيصة، وإنّما دلّ كلامه على أنّه حين سماعه من الإمام عليه السلام هذا الكلام لم يـلتفت إلى أزيد من هذا.

---

(١) راجع حول هذا البحث: مباحث الأُصول ق ٢، ٤: ٥٠٦ وما بعد؛ بحوث في علم الأُصول ٥: ٤٣٩ وما بعد.

وأمّا احتمال كون ذلك من باب الغفلة فليس منفيّاً عنده ولا عندنا إلّا بأصالة عدم الغفلة. فالدليل على عدم النقيصة ليس إلّا أصالة عدم النقيصة المفروض عدم تحقّقها هنا؛ لعدم بناء العقلاء عليها عند التعارض مع أصالة عدم الزيادة، بل يتساقطان، أو [تسقط] هي وحدها. والدليل على عدم الزيادة هو أصل الدليل على حجّيّة خبر الواحد.

وكيف كان ـ وبعد الغضّ عن الإشكال من هذه الجهة ـ نقول بعدم تماميّة دلالة الحديث على المطلوب؛ لأنّ كلمة (ذلك) ليست إشارةً إلى مطلق حقّهم عليهم السلام.

٢ ـ الحديث الثاني: مكاتبة علي بن مهزيار:

وهو وإن كان وارداً في مطلق الحقّ، لكن لا يمكن إخراج الخمس عن ذلك بالتقييد؛ لأنّ السؤال فيه كان عن خصوص الخمس، لكنّ قوله عليه السلام: «من أعوزه شيء من حقّي فهو في حلّ» إنّما يدلّ على التحليل من قبل نفسه عليه السلام، وأمّا بعد قيام أبنائه مقامه: فهل حلّلوا أيضاً حقّهم أم لا؟ فلا دلالة فيه عليه.

مع أنّه غير مختصّ بالشيعة، وأنّه مقيّد بصورة الإعواز، لكنّ الإعواز هنا أعمّ من الفقر الشرعي؛ إذ ربّما يصدق الإعواز والاحتياج على غير الفقير الشرعي أيضاً.

هذا ولا يتوهّم جريان استصحاب عدم نسخ التحليل بعد زمان أبي جعفر عليه السلام؛ فإنّه يرد عليه:

أوّلاً: منع صحّة استصحاب عدم النسخ في نفسه كما أثبتنا ذلك في محلّه[1]؛ فإنّه:

---

(١) راجع: بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٩٤.

أ ـ إن أريد استصحاب الجعل، فاستصحاب الجعل غير صحيح.

ب ـ وإن أريد استصحاب المجعول كان ذلك استصحاباً تعليقيّاً؛ فإنّه عليه السلام علّق الحلّيّة على الإعواز، وقبل تعلّق الخمس بمال لا يصدق إعواز حقّه الثابت في مال صاحبه، وليس شيءٌ حلالاً له من مال الإمام عليه السلام، فبعد تعلّقه لا يمكن استصحاب الحلّيّة إلّا على نحو الاستصحاب التعليقي الذي أبطلناه في علم الأُصول[١].

ثانياً: وبعد تسليمه، لا يجري في ما نحن فيه؛ لتعدّد الموضوع وعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة، فكيف يمكن إثبات تحليل المالك المتأخّر باستصحاب تحليل المالك المتقدّم؟!

ثالثاً: إنّ ما سيأتي إن شاء الله من حديث مطالبة المالك المتأخّر بالخمس حاكمٌ على هذا الاستصحاب. كما أنّه ـ بعد تسليم إطلاق الحديث لكلّ زمان ـ إذا ورد دليل على لزوم إعطاء خمس خاصّ في زمان خاصّ أو مطلق الخمس في زمان خاصّ وجب تقييده به.

٣ ـ الحديث الثالث: موثّق يونس بن يعقوب:

وحاله حال الصحيح الأوّل؛ لأنّ ظاهر قوله: «تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت» هو ثبوت حقّه عليه السلام فيها قبل وقوعها في يد الشخص الشيعي، فلا يدلّ على أنّه إذا تعلّق الخمس بما في يد

---

(١) ناقش الشهيد الصدر رحمه الله في تقريراته الأصوليّة في إطلاق مقولة المحقّق النائيني رحمه الله حول بطلان الاستصحاب التعليقي، وخلص إلى التفصيل في جريانه، فراجع: مباحث الأُصول ق ٢، ٥: ٣٩٦؛ بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٨٨.

شخص من الشيعة كان حلالاً له.

نعم، يدلّ على ما دلّ عليه الحديث الأوّل من أنّه إذا وقع في يده ما كان في يد العامّة وفيه حقّه عليه السلام كان حلالاً له، كما يدلّ بإطلاقه أيضاً ـ مع قطع النظر عن ذيله ـ على ما لم يدلّ عليه الحديث الأوّل، وهو أنّه إذا وقع في يده ما كان في يد شيعيّ آخر قبله وكان تعلّق به حقّه عليه السلام ولم يكن أعطاه عصياناً ـ مثلاً ـ كان حلالاً لهذا الشيعي الثاني.

من هنا، كنّا نفتي في السابق ـ وإن لم ندرِ أنّه هل كان يوجد موافقٌ لنا أم لا ـ بأنّه إذا مات من تعلّق بأمواله الخمس وكان وارثه شيعيّاً كان حلالاً للوارث، ولا يجب عليه إخراج خمسه إذا كان الخمس متعلّقاً بعين المال، بخلاف ما لو كان ثابتاً في ذمّة الميّت؛ لأنّ الإرث إنّما يكون ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾[1]، والدّين مطلق، فموضوع الإرث غير ثابت.

لكنّ التحقيق منع هذا الإفتاء بالنظر إلى ذيله، وهو قوله عليه السلام: «ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم»، وفيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أنّ المراد من (اليوم) في قوله: «ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم» ما يقابل يوم السقيفة، كأنّه يقول: لو كنّا نريد المطالبة بحقّنا منهم لكنّا كلّفناكم في يوم السقيفة، وحيث لم نكلّفكم في ذلك اليوم ولم نطالب بحقّنا وصبرنا وفي العين قذى وفي الحلق شجى، فليس من الإنصاف أن نكلّفكم به في هذا اليوم ونطالب بحقّنا.

فلكلامه عليه السلام إطلاق يشمل زماننا هذا، لكن ليس له إطلاق يشمل ما كان في يد شيعيٍّ آخر وكان تعلّق به حقّه عليه السلام؛ فإنّ التعليل هنا قرينةٌ على أنّ المراد

---

(١) النساء: ١٢.

عدم المطالبة بالحقّ الثابت في المال الذي كان في يد السنّي الغاصب له؛ لكون غصبه ناشئاً من غصب حقّهم في يوم السقيفة، لا الحقّ الثابت في المال الذي كان في يد شيعيٍّ آخر لم يعطِ الخمس لفسقه؛ فإنّه مع فرض عدم وقوع ما وقع في يوم السقيفة أيضاً ربّما يكون الشيعي فاسقاً ولا يعطي الخمس.

الاحتمال الثاني: أن يقال: إنّ قوله: «اليوم» ليس في قبال يوم السقيفة، فيشمل إطلاقه المالَ الذي كان في يد الشيعي الآخر، لكن لا يشمل إطلاقه زماننا هذا؛ لاحتمال كون قوله: «اليوم» إشارةً إلى اليوم الثابت فيه التقيّة مثلاً.

والنتيجة: أنّه عليه السلام لم يبيّن أمد تحقّق عدم الإنصاف، وقد مضى عدم جريان استصحاب التحليل.

ويمكن الاستدراك على ما مضى من البحث في موثّق يونس وإثبات عدم وجوب إعطاء حقّ الإمام عليه السلام الواقع في يد الشيعي من يد السنّي في زماننا هذا من دون حاجة إلى التمسّك بالسيرة بالقول[1]: قد عرفت في ما سبق أنّ قوله: «نعلم أنّ حقّك فيها ثابت» ظاهرٌ في ثبوت حقّه عليه السلام فيه قبل وقوعه في يد هذا الشخص.

هذا ونقول: إنّ في قوله: «ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم» احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون ذلك في قبال يوم السقيفة، ومعناه أنّ المطالبة بالحقّ في يوم السقيفة لم يكن خلاف الإنصاف، لكن بعد أن لم نطالب به في ذلك اليوم فالمطالبة به في هذا اليوم خلاف الإنصاف؛ فقوله: «اليوم» شاملٌ لزماننا هذا؛ لأنّه في قبال يوم السقيفة.

---

(١) ذكر الشهيد الصدر رحمه الله هذا الكلام في موضعٍ لاحقٍ استدراكاً على البحث.

ويمكن أن يقال : إنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر ؛ وذلك أنّ الظاهر من قرينة المقابلة أنّ ما تكون المطالبة به في هذا اليوم خلاف الإنصاف ولم تكن خلاف الإنصاف في يوم السقيفة هو شيءٌ واحدٌ ، مع أنّه ليس كذلك ؛ فإنّ الحق الذي تركت المطالبة به في هذا اليوم هو الحقّ المالي ، وفي يوم السقيفة هو الخلافة .

والجواب : إنّ المطالبة بحقّ الخلافة تشتمل على المطالبة بحقوقهم الماليّة أيضاً ؛ فإنّ حقوقهم الماليّة قد غصبت بغصب الخلافة ، فالمناسبة في المقابلة محفوظة .

الاحتمال الثاني : أن يكون قوله : « اليوم » إشارة إلى مطلق زمان عدم ظهور الدولة الحقّة وعدم تمكّنهم عليهم السلام من أخذ ما لهم من يد المخالفين ، ومعناه أنّه بعد أن لم نتمكّن من أخذ الحقّ من يد المخالفين ، فأخذه منكم ـ أيّها الشيعة المظلومون ـ بعد وقوعه في يدكم وإلزامكم بإعطاء الحقّ مرّتين ـ مرّة حين أخذ المال من يد الغير ، ومرّة أخرى حين تعلّقه به بعد أن كان في يدكم ـ هذا خلاف الإنصاف ، فقوله : « اليوم » شاملٌ لزماننا هذا أيضاً .

ويترتّب على هذين الاحتمالين أنّه إذا وقع في زماننا هذا مالٌ في يد أحدٍ من الشيعة من يد غيره وكان حقّه عليه السلام ثابتاً فيه ، فلا يجب إعطاؤه للإمام عليه السلام ، بل يكون حلالاً له .

الاحتمال الثالث : أن يكون قوله : « اليوم » إشارة إلى زمان التقيّة ، ومعناه أنّ إعطاءكم ذلك لنا يوجب الخطر عليكم من العامّة ؛ لمعروفيّتكم بذلك بالتشيّع مع إرسال الحقوق إلينا ، فلو كلّفناكم بذلك لم يكن ذلك إنصافاً .

وعلى هذا الاحتمال لا يثبت هذا الحكم بهذا الحديث في زماننا هذا .

لكنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر :

أ ـ فإنّ ظاهر قوله : « ما أنصفناكم .. » هو كون الخطر على المعطي ، لا عليه وعلى الآخذ ، وهو الإمام عليه السلام ؛ فإنّ معناه أنّ عدم تكليفنا إيّاكم بذلك إنّما هو من باب اللطف والشفقة بكم ، فلو كان الإمام عليه السلام نفسه شريكاً معهم في هذا الخطر لم يعدّ ذلك لطفاً وشفقةً بهم ؛ إذ بذلك يكون عليه السلام قد أنجى نفسه من الخطر والهلكة .

وأنت ترى أنّه إذا كان ذلك من باب التقيّة ، فالخطر المتوجّه بهذا الإعطاء المخالف للتقيّة ليس مختصّاً بالمعطي ، بل توجّهه إلى الآخذ أزيد ؛ لأنّه إمامهم ورئيسهم ، ولأنّ المعطين كلّ منهم مهما أعطى من المال فهو يعطي مرّةً واحدة ، بينما يأخذ الإمام عليه السلام نفسه مائة مرّة ، فخوف الشهرة أزيد بالنسبة إليه منهم ، والخليفة أحرص على أخذ الإمام عليه السلام وقتله .

ب ـ ويمكن أن يبيّن وجهٌ آخر لكون هذا الاحتمال خلاف الظاهر ، وهو أنّه لا فرق بين إعطاء الحقّ الواقع في يد هذا الشخص الشيعي الثابت قبل ذلك في يد غيره ، وبين إعطاء الحقّ المتعلّق بالمال الثابت في يده قبل ذلك في [كونهما مخالِفَيْن] للتقيّة ؛ فكما لم يحلّل الثاني ، فكذلك لا وجه لتحليل الأوّل ؛ فإنّ عدم تحليل الثاني إن لم يكن خلاف الإنصاف فلا معنى لكون عدم تحليل الأوّل خلاف الإنصاف .

وفيه : إنّ هذا لا يوجب كون هذا الاحتمال خلاف الظاهر ، وإنّما يثبت عدم الفرق بين هذين الحقّين ، فيدلّ هذا الحديث ـ على هذا الاحتمال ـ على [تحليلهما معاً] ، إلّا أن يدلّ دليل اجتهاديّ على عدم تحليل الثاني ، فيجمع بينه وبين هذا الحديث بحمل هذا الحديث على غير هذا الاحتمال .

وبعبارة أُخرى : هذا مجمل ؛ لتطرّق هذا الاحتمال وغيره فيه ، وما دلّ على عدم تحليل الثاني مبيَّن ، فيصير مفسّراً للمجمل ومبيّناً لعدم إرادة هذا الاحتمال منه .

لكن لم يرد دليل اجتهاديّ على عدم تحليل الثاني ؛ فإنّ دليلنا إنّما هو الأصل غير المثبت للوازمه . وأمّا الأخبار : فما كان منها دالاًّ على عدم تحليله مطلقاً فغير صحيح السند ، وما كان صحيح السند فإنّما دلّ على عدم التحليل في زمان خاصّ .

وإنّما قلنا : إنّه يصير معارضاً لما فرض دلالته على التحليل الشامل لهذا الزمان بالإطلاق من جهة ما أثبتناه في علم الأُصول[1] من أنّه بعد انتهاء أمد المخصّص لا يرجع إلى الدليل الفوقاني الشامل لما بعد زمان المخصّص بالإطلاق .

وبالجملة : فالعمدة في إثبات كون هذا الاحتمال الثالث خلاف الظاهر هو الوجه الأوّل ، وإن لم يتمّ ، فينحصر الدليل في تحليل الحقّ الواقع في يد الشيعي من السنّي في هذا الزمان بالسيرة .

كما أنّ دليل تحليل المعادن أيضاً منحصر بالسيرة ، وقد خدشنا في تحليل المعادن في زماننا بأنّه في هذا الزمان يمكن أن يستفاد من المعادن بالمصالح العامّة وصرفها فيها ، بينما لم تكن الحال كذلك في زمان الإمام عليه السلام ؛ فلعلّ عدم ردعه عليه السلام لسيرة الشيعة كان لذلك ، ولا بدّ في السيرة من حفظ جميع الخصوصيّات المحتمل دخالتها فيها .

وأمّا السيرة الدالّة على تحليل الحقّ الواقع في يد الشيعي من السنّي

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٦ : ٣٣١ .

فلا خدش فيها؛ لعدم تأتّي هذه النكتة فيه.

إلّا أن يقال باحتمال كون وجه تحليله في زمانهم عليهم السلام هو قلّة الشيعة وكثرة العامّة، فكانوا محتاجين إلى المعاملة معهم، بخلاف الحال في هذا الزمان، حيث كثر الشيعة بمقدارٍ ما ويمكن حصر المعاملة فيما بينهم؛ فإذا احتملنا من هذه الجهة الخصوصيّة لا بدّ أيضاً من الاقتصار على القدر المتيقّن، لكنّنا لا نحتمل ذلك.

٤ ـ الحديث الرابع: حديث الفضيل:

حيث يمكن أن يقال: إنّ قول علي عليه السلام فيه لفاطمة عليها السلام: «أحلّي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا» لا يدلّ على شي من المقصود؛ لوجود مشكلة في فقه هذا الحديث؛ ذلك أنّ فاطمة عليها السلام لا نصيب لها من الفيء الذي هو من أقسام الأنفال، كما لا نصيب لها في الخمس إلّا باعتبار سهم السادة لو كانت فقيرة، ولم تكن السيّدة الزهراء عليها السلام فقيرةً؛ نظراً لكونها زوجة علي عليه السلام الذي كان غنيّاً بالقوّة.

وبعد فرض فقرها فإنّما لها الخمس باعتبار دخولها في عنوان السادة، لا لكونها مالكةً بخصوصها حتّى تحلّل، فلعلّ المراد: تحليلها عليها السلام للفيء الذي هو ملك أبيها صلى الله عليه وآله الذي ملكته بالإرث.

لكنّ الإنصاف هو دلالة هذه الفقرة على تحليل علي عليه السلام للفيء؛ فإنّ الظاهر عرفاً من أمره لها بالتحليل أنّه حلّل حصّة نفسه قبل ذلك، لكن ليس تحليلاً لمطلق ما للإمام، بل هو:

أ ـ تحليلٌ للفيء الذي هو من أقسام الأنفال المذكورة في قوله تعالى:

﴿ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلاَ رِكَابٍ ﴾[١].

ب ـ أو تحليلٌ لخمس الغنيمة الذي أُطلق عليه (الفيء) في قوله تعالى: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى ﴾[٢].

ج ـ أو تحليلٌ لكليهما، بأن يكون المراد مطلق الفيء، حيث يقال لغةً: فاء فلان إلى الحقّ، أي رجع إليه[٣]. وأُطلق الفيء على ما يؤخذ من الكفّار باعتبار أنّ ما كان في الأرض يكون لعباد الله الصالحين مثلاً، فما أُخذ منهم رجع إلى صاحبه.

لكنّ الإنصاف: أنّ ظاهر أمره عليه‌السلام لها بتحليل حصّتها من الفيء أنّه عليه‌السلام أحلّ حصّته قبل ذلك.

لكن يمكن أن يقال: إنه تحليلٌ للمناكح فقط، بقرينة قوله عليه‌السلام: «آباء شيعتنا»، وبقرينة قوله: «ليطيبوا» بناءً على أنّ ظاهره ـ ولو بقرينة غيره ـ طيب الولادة.

هذا وقول أبي عبد الله عليه‌السلام: «إنّا أحللنا أُمّهات شيعتنا..» ظاهره ـ بقرينة الجمع ـ هو ثبوت التحليل من جانب مطلق الأئمّة عليهم‌السلام، لكنّه مختصّ بالمناكح من الفيء بالمعنى الأوّل أو الثاني أو كليهما، ولا يشمل المناكح من أرباح المكاسب، ولا إطلاق له؛ لكونه تفريعاً على الصدر الذي كان في الفيء.

ولو سلّمنا الإطلاق، فإنّما يدلّ على تحليل ما لو كانت نفس الأَمَة متعلّقة

(١) الحشر: ٦.

(٢) الحشر: ٧.

(٣) أنظر: كتاب العين ٨: ٤٠٧؛ ترتيب جمهرة اللغة ٣: ٧٩؛ الصحاح ١: ٦٣؛ لسان العرب ١: ١٢٥؛ المصباح المنير: ٤٨٦؛ القاموس المحيط: ٦١.

للخمس، دون الأَمَة المشتراة بما تعلّق به الخمس، مع أنّ دلالتـه عـلى تـحليل الأَمَة من أرباح المكاسب معارضة بالعموم من وجه مع ما دلّ على عدم تحليل أرباح المكاسب.

٥ ـ الحديث الخامس: حديث مسمع بن عبد الملك:

حيث إنّ قوله: «قد طيّبناه لك وأحللناك منه» لا يدلّ إلّا على التـحليل من مالكٍ خاصٍّ لشخصٍ خاصّ بالنسبة إلى مالٍ خاصّ، وهو تمام الأربـعمائة ألف أو ما عدا خمسها.

أمّا قوله بعد ذلك: «وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم محلَّلون ومحلَّلٌ لهم ذلك...» فهو دالٌّ على تحليل خصوص الأرض.

٦ ـ الحديث السادس: حديث زرارة:

أمّا حديث زرارة ـ الذي مضى ـ في أنّ أمير المؤمنين عليه السلام حـلّلهم مـن الخمس ـ أي الشيعة ـ فهو ظاهر في حلّيّة مطلق الخـمس لولا تـعليله بـقوله: «ليطيب مولدهم»، وهو تعليلٌ لا يمكن حـمله عـلى الحكـمة؛ لأنّـه خـلاف الظاهر، وعليه يكون قرينةً عـلى إرادة تـحليل المـناكـح المـغنومة، إلّا عـلى الاحتمال المتقدّم نقله عن صاحب (الجواهر) رحمه الله[1] من كون المنظور انعقاد نطفة الشيعة من الحلال.

لكنّه ـ مع بُعده في نفسه ـ خلاف ظاهر هذا الحديث؛ فإنّ طـيب المـولد ـ سواءٌ كان المولد اسم مكان أم مصدراً ـ غير طيب الذات بمعنى انعقاد النطفة.

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٦: ١٥٣.

فهذا تحليلٌ من الأمير عليه السلام، ولا يدلّ على صدور التحليل من باقي الملّاك لباقي الأزمنة. كما أنّ نقل أبي جعفر عليه السلام ذلك عن جدّه الأمير عليه السلام لا يدلّ على إمضائه؛ فإنّ الظاهر أنّه إخبارٌ عن تفضّل الأمير عليه السلام، وهذا الإخبار يؤثّر في سرور الشيعة بعلمهم أنّهم طيّبو المولد. ولو فرض دلالته على الإمضاء، فإنّما يدلّ على إمضاء نفسه عليه السلام لا إمضاء باقي الأئمّة عليهم السلام.

هذا وأمّا التعليل بقوله: «ليطيب مولدهم»، فلا يدلّ على أنّ التحليل ثابتٌ من باقي الملّاك أيضاً وغير مختصٍّ بالأمير عليه السلام؛ وذلك لاحتمال كون تحليل الأمير عليه السلام من جهة أنّه في ذلك الزمان كان أكثر آباء [المتشيّعين] من العامّة، أو كان الشيعة غير ملتفتين إلى هذه الأحكام، فحلّل عليه السلام ذلك ليطيب مولدهم، وهذا بخلاف الأزمنة اللاحقة.

نعم، لو ثبت التحليل في الزمان المتأخّر ليطيب مولدهم، دلّ على التحليل في الزمان المتقدّم أيضاً.

حصيلة البحث حول المحلَّل من حقوقهم عليهم السلام:

لقد تحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه لم يحلَّل من حقوقهم عليهم السلام إلّا أمورٌ ثلاثة:

الأمر الأوّل: ما كان من حقّهم عليهم السلام في أيدي العامّة فوقع في يد الشيعة، الدالّ على حلّيّته صحيحُ الفضلاء وموثّقُ يونس، على إشكالٍ فيهما كما عرفت.

ويكفينا في إثبات حلّيّة ذلك التمسّكُ بالسيرة المتّصلة بزمان الأئمّة عليهم السلام؛ فإنّ الشيعة كانوا قليلين وكانت معاملتهم مع العامّة، مع العلم الإجمالي بثبوت حقّ الإمام عليه السلام في ما يقع في أيديهم.

الأمر الثاني : الفيء، مطلقه أو خصوص المناكح ـ الدالّ عليه حديث الفضيل على ما فيه من الاحتمالات كما عرفت ـ لا مطلق الأنفال، كالمعادن وميراث من لا وارث له.

نعم، في خصوص المعادن كانت السيرة [قائمةً] على استخراجها والتصرّف فيها كما يظهر ممّا ورد في لزوم إعطاء خمس المعدن[1]. وبما أنّ السيرة دليلٌ لبّيٌّ لا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن [منها]، فإنّما تثبت حلّيّتها مع حفظ جميع خصوصيّات ذلك الزمان. وأمّا لو اقتضت المصلحة العامّة صرف المعدن في المصالح العامّة، لم يثبت جواز حيازته لشخصٍ معيّنٍ والتصرّف فيه كيفما شاء.

هذا ولا يمكن تعميم الحلّيّة بمثل ما ورد من أنّ «من حاز ملك»[2]، و«من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلمٌ فهو أحقُّ به»[3]؛ لعدم دلالتها على المقصود، إضافةً إلى إرسالها[4].

الأمر الثالث : خصوص الأرض، الدالّ عليه حديث مسمع [بن عبد الملك].

هذا كلّه على ما عرفت من مسلكنا من الإشكال في إطلاق هذه الروايات

---

(١) راجع : وسائل الشيعة ٩ : ٤٩١، الباب ٣. ولاحظ تعليق الشهيد الصدر ﷺ على الأخبار الواردة في خمس المعدن في : اقتصادنا : ٨٤٩، الملحق ١١.

(٢) لم يرد حديثٌ بهذا اللفظ عند الخاصّة، بل وربّما حتّى عند العامّة، بل هو قولٌ تصيّده الفقهاء من مختلف الأبواب الفقهيّة، ثمّ نسب في كلمات بعضهم إلى رسول الله ﷺ.

(٣) عوالي اللآلئ ٣ : ٤٨٠، الحديث ٤.

(٤) لاحظ تعليق الشهيد الصدر ﷺ على هذه الأخبار في : اقتصادنا : ٥٢٣.

بما عرفت من القرائن .

وأمّا بناءً على القول بإطلاقها جميعاً أو إطلاق بعضها ، فلا بدّ أن يقال بتحليل مطلق ما للإمام عليه السلام ، ما عدا خمس أرباح المكاسب المخصّص بأحاديث صحيحة .

وأمّا ما دلّ على تخصيص مطلق الخمس فغير صحيح سنداً ، والكلام فعلاً إنّما هو بالنظر إلى خصوص الأخبار الصحيحة .

وما ذكرناه من المخصّص الصحيح عبارة عن أخبار ثلاثة :

الأوّل : خبر أبي علي بن راشد : [علي بن مهزيار قال : قال لي أبو علي بن راشد :] : « قلتُ له : أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك ، فأعلمت مواليك بذلك[1] ، فقال لي بعضهم : وأيّ شيءٍ حقّه ؟ فلم أدرِ ما أُجيبه ، فقال : يجب عليهم الخمس ، فقلت : ففي أيّ شيء ؟ ، فقال : في أمتعتهم وصنائعهم[2] ، قلتُ : والتاجر عليه والصانع بيده ؟ ! فقال : إذا أمكنهم بعد مؤونتهم »[3] .

وهذا ـ كما ترى ـ ليس في مقام بيان أصل تشريع الخمس حتّى يقال : إنّه لا يعارض أخبار التحليل ولا يخصّصها ، بل في مقام بيان المطالبة وعدم التحليل .

الثاني والثالث : ما سيأتي إن شاء الله تعالى من صحيحَي علي بن مهزيار وريّان بن الصلت[4] .

---

(١) في (التهذيب) و (الاستبصار) : « ذلك » بدل « بذلك » .

(٢) في (التهذيب) و (الاستبصار) : « ضياعهم » بدل « صنائعهم » .

(٣) وسائل الشيعة ٩ : ٥٠٠ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٣ .

(٤) تحت عنوان : (وقفات نقديّة مع أخبار عدم التحليل) .

هل التحليل ابتدائي أم إمضائي؟

قد عرفت أنّ أوّل الأمور الثلاثة الوارد حلّيّتها هو ما يقع في أيدي الشيعة ـ من حقوقهم عليهم السلام ـ من أيدي العامّة، والدالّ على حلّيّته صحيح الفضلاء وموثّق يونس.

وهنا يطرح التساؤل التالي: هل هذا التحليل من باب إمضاء المعاملة الواقعة مع السنّي فضوليّاً، أم أنّه تحليل صِرف والمعاملة باطلة؟!

الذي في بالي أنّ الأصحاب لم ينقّحوا الكلام في هذا الموضوع، وإن كنت لم أُراجع كلماتهم حديثاً، لكن ذكر صاحب (الجواهر) رحمه الله احتمال كونه من باب الإمضاء[1].

والثمرة بينهما هي أنّ الثمن على الأوّل يكون ملكاً للإمام عليه السلام، وعلى الثاني ملكاً لهذا الشيعي، فلو فرض أنْ أخذه شخصٌ ثالث كان من الممكن لهذا الشيعي مطالبته به.

وبالجملة: يمكن أن يتوهّم استظهار كون ذلك من باب الإمضاء لا تحليلاً ابتدائيّاً، بتقريب أنّه لا إشكال في أنّ المستفاد من لسان هذه الأخبار أنّهم عليهم السلام إنّما رفعوا الوزر والثقل عن الشيعة، لا عن الشيعة والعامّة معاً، ولا يرضون بحصول أيّ رفع وزرٍ عن العامّة، وهذا يقتضي كون التحليل من باب الإمضاء ليصير الثمن ملكاً للإمام عليه السلام؛ ليكون البائع السنّي مشغول الذمّة بعدُ بمال الإمام عليه السلام.

أمّا لو كان التحليل تحليلاً ابتدائيّاً وكان مجرّد إذنٍ للشيعي من دون إمضاء

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٦: ١٤١ ـ ١٤٣.

للمعاملة، لزم فراغ ذمّة السنّي عن مال الإمام عليه السلام ؛ لتسليمه إلى المأذون من قبله. نعم، تكون ذمّته حينئذٍ مشغولةً بمال هذا الشيعي.

لكنّ هذا التقريب ـ كما ترى ـ لا يتأتّى في مثل الهبة؛ لعدم الثمن هناك. اللهمّ إلّا أن يدّعى التعميم، وذلك بدعوى أنّ ظاهر لسان الأخبار كون التحليل في جميع الموارد بنسق واحد.

والجواب: أنّه هل المراد من استلزام التحليل الابتدائي لعدم اشتغال ذمّة السنّي بمال الإمام عليه السلام هو نفي اشتغاله به بعد المعاملة رأساً؟ أم أنّ استقرار الضمان ليس عليه، بل على الشيعي؟ نظير تعاقب الأيدي على المال المغصوب؛ فإنّ للمالك الرجوع إلى أيّهم شاء، فإذا رجع إلى السابق وأخذ منه العوض عند تلف العين كان للسابق الرجوع إلى اللاحق[1]، كذلك في ما نحن فيه: لو تلفت العين وأخذ الإمام عليه السلام عوضه من السنّي كان له الرجوع إلى الشيعي.

١ ـ فإن أريد الأوّل ـ وهو فراغ ذمّته رأساً ـ فممنوع؛ لأنّه وإن سلّم المال إلى المرخّص من جانب الإمام عليه السلام في أخذه، لكنّ هذا الترخيص لا يوجب رفع ضمانه، لا لكونه ترخيصاً متفرّعاً على الإعطاء[2]، بل لأنّه ترخيصٌ في خصوص أخذ الآخذ دون إعطاء المعطي، فلا يصير رافعاً لضمان المعطي؛

---

(١) اُنظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٦: ١١٣؛ حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ٢: ٣٢٥؛ مصباح الفقاهة ٤: ٢٨١.

(٢) «فإنّ الترخيص في الأخذ وإن كان متفرّعاً على الإعطاء، لكنّه يوجب رفع الضمان إذا كان دالاً على الإجازة في الإعطاء، كما لو رخّص صاحب المال أحداً في أخذ ماله ممّن يكون مديوناً لصاحب المال، فلو أتى إليه وأعطاه المال ولم يجوز له مطالبته وكان الأمر بحيث يفهم من كلامه أنّه يجوز للمديون دفع المال إلى هذا الشخص الثالث، فيكون دفعه إليه كدفعه إلى صاحب المال» (منه رحمه الله).

فإنّه عليه‌السلام لم يجوّز للسنّي دفع المال إلى غير صاحبه، وهو الإمام عليه‌السلام.

نعم، جوّز للشيعي أخذه لو أعطاه السنّي، وعمدة أدلّة الضمان ـ وهو بناء العقلاء ـ ثابتٌ في مثل هذا الفرض.

٢ ـ أمّا إذا أُريد الثاني، ففيه: أنّنا قد حقّقنا في بحث المكاسب[١] أنّ الضامن إذا رجع إليه صاحب المال فله فقط الرجوع إلى اللاحق إن كان اللاحق أيضاً ضامناً، وليس الأمر كذلك في ما نحن فيه؛ لأنّ اللاحق ـ وهو الشيعي ـ إنّما أخذه وتصرّف فيه بإذن صاحب المال، وهو الإمام عليه‌السلام.

هذا وكان ينبغي تأخير ذكر هذه الفائدة إلى الجهة الثالثة من جهات بحث التحليل؛ فإنّها مربوطة بتلك الجهة، وقد حصلت الغفلة في تقديمها[٢].

الفرع الثاني
المستفاد من مجموع أخبار التحليل

نبحث هنا مسألة التحليل مع الأخذ بعين الاعتبار مجموع الأخبار التي بيد الأصحاب ويُستند إليها، لا خصوص الصحاح منها؛ وذلك كي نرى: هل تفترق النتيجة بناءً على التكلّم على هذا المبنى أم لا؟

وببالي أنّ الشيخ الأعظم رحمه‌الله ذكر في مبحث الحيض من كتاب الطهارة لدى تعرّضه لمسألة من المسائل وجهاً مبتنياً على مبنىً، ووجهاً آخر مبتنياً على مبنىً آخر، وهكذا.

---

(١) تقدّم أنّه رحمه‌الله قد حقّقه لنفسه، لا أنّه ألقاه على طلّابه.

(٢) علماً أنّه لم يتعرّض للجهة الثالثة كما سيأتي منه في آخر البحث.

فمثلاً : قال : لو بنينا على حجّيّة خصوص الأخبار الصحاح فالنتيجة كذا، ولو بنينا على حجّيّة ما عمل الأصحاب به فالنتيجة كذا، ولو بنينا على حجّيّة الجميع فالنتيجة كذا، وهكذا.. إلى أن أنهاها إلى أحد عشر وجهاً[1]. ولله درّه؛ فإنّه الذي علّم كيفيّة الاجتهاد واستنباط الأحكام.

وكيف كان، نقول ومن الله التوفيق : لو بني على حجّيّة الأخبار الضعاف أيضاً أمكن القول بحلّيّة مطلق الأنفال دون حلّيّة الخمس؛ لأنّه كما يكون الخبر الضعيف الدالّ على التحليل في نفسه حجّةً حسب الفرض، كذلك يكون الخبر الضعيف الدالّ على عدم تحليله أيضاً في نفسه حجّة، وبعد تطبيق قوانين باب التعارض نرى أنّه لا يثبت تحليل الخمس.

طوائف أخبار التحليل ضعيفة السند :

إنّ أخبار التحليل ضعيفة السند تقع ضمن طوائف عديدة :

الطائفة الأولى : ما يمكن حمله على الحقّ الثابت في يد العامّة الواقع بعد ذلك في يد الشيعة، وهو خبر أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قال[2] رجل وأنا حاضر : حلّل لي الفروج، ففزع أبو عبد الله عليه السلام، فقال له رجل : ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنّما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوّجها أو ميراثاً يصيبه أو تجارة أو شيئاً أعطيه[3]، فقال : هذا لشيعتنا حلال، الشاهد

---

(١) يُحتمل أنّه ناظر إلى ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله في كتاب الطهارة ٣ : ٢٧٧ ـ ٢٨٠، حيث أوصل الأقوال إلى عشرين قولاً لا أحد عشر.

(٢) في (التهذيب) و (الاستبصار) إضافة : «له».

(٣) في (التهذيب) و (الاستبصار) : «أعطاه» بدل «أعطيه».

منهم والغائب، والميّت منهم والحيّ، وما يولد[١] منهم إلى يوم القيامة»[٢].

فالخادم والمرأة والميراث والتجارة وشيء أُعطيه لا يحتاج إلى إذن الإمام عليه السلام، فيكون المراد الإذن في هذه الأُمور التي تقع في يده، وهو يحتمل أو يظنّ أو يعلم بالعلم الإجمالي ثبوت حقّ الإمام عليه السلام فيها، فحال هذا الحديث حال ما مضى من صحيح الفضلاء وموثّقة يونس، وبعد التسليم بكون إطلاقه شاملاً لفرض ثبوت حقّه فيها بعد وقوعها في يده، يخصّص بما سيأتي ذكره إن شاء الله ممّا يدلّ على عدم تحليل الخمس.

ونحو هذا الحديث خبر داود الرقّي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: الناس كلّهم يعيشون في فضل مظلمتنا، إلّا أنّا أحللنا شيعتنا من ذلك»[٣].

فإنّ ظاهره تحليل الشيعة من فعل الناس الموجب للضيق على الشيعة، نظير الكلام السابق الذي أوردناه عند الحديث عن خبر الفضلاء، وبعد تسليم الإطلاق يخصّص بما يأتي إن شاء الله تعالى.

ومثل هذين الحديثين خبر النصري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: «إنّ لنا أموالاً من غلّات وتجارات ونحو ذلك، وقد علمت أنّ لك فيها حقّاً، قال: فلم أحللنا إذاً لشيعتنا إلّا لتطيب ولادتهم، وكلّ من والى آبائي فهو[٤] في حلٍّ ممّا في أيديهم من حقّنا، فليبلّغ الشاهد الغائب»[٥].

---

(١) في (الاستبصار): «من تولّد» بدل «وما يُولد».

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٤، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٧.

(٤) في (التهذيب): «فهم».

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٧، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٩.

فإنّ ظاهر هذا الحديث ثبوت الحقّ من قبل، مع أنّ التعليل قرينة الاختصاص بالمناكح، وعلى فرض تسليم الإطلاق فهو مخصّص.

الطائفة الثانية: ما يمكن حمله على مورد خاص، وهو خبر عبد العزيز [ابن نافع]، قال: «طلبنا الإذن على أبي عبد الله عليه السلام وأرسلنا إليه، فأرسل إلينا: ادخلوا اثنين اثنين، فدخلت أنا ورجل معي، فقلت للرجل: أُحبُّ أن تحلّ[1] بالمسألة، فقال: نعم، فقال له: جعلت فداك، إنّ أبي كان ممّن سباه بنو أُميّة، و[2]قد علمت أنّ بني أُميّة لم يكن لهم أن يحرّموا ولا يحلّلوا، ولم يكن لهم ممّا في أيديهم قليلٌ ولا كثير، وإنّما ذلك لكم، فإذا ذكرت[3] الذي كنت فيه دخلني من ذلك ما يكاد يفسد عليّ عقلي ما أنا فيه، فقال له: أنت في حلٍّ ممّا كان من ذلك، وكلّ من كان في مثل حالك من ورائي فهو في حلٍّ من ذلك..»[4].

وذيل هذا الحديث المذكور في (الوسائل) ظاهر في التقيّة.

وهذا ـ كما ترى ـ إنّما يدلّ على الحلّيّة بالنسبة إلى خصوص ما سأله الراوي، وهو أنّ أباه كان عبداً، ولا عبرة بعتق بني أُميّة؛ لأنّه لم يكن ملكاً لهم، فهو بنفسه باقٍ على الرقّيّة وتترتّب عليه أحكامها، وبهذا يكون هذا الحديث وارداً في مورد خاص.

الطائفة الثالثة: ما يمكن حمله على التحليل الشخصي، وهو خبر حكيم

---

(١) كذا في (الوسائل) وفي بعض نسخ (الكافي)، وفي نسخة: «تستأذن».

(٢) لم ترد الواو في (الكافي).

(٣) في (الكافي) المطبوع إضافة: «[ردّ]».

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٥٥١، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٨.

مؤذّن بني عيس[١]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ﴾[٢]، قال: هي والله الإفادة يوماً بيوم، إلّا أنّ أبي جعل شيعتنا من ذلك في حلّ؛ ليزكوا»[٣].

وهنا ـ بقطع النظر عن أنّ قوله: «ليزكوا» (بناءً على ظهوره في طيب الولادة، ولو بقرينة غيره من الأخبار) قرينةٌ على الاختصاص بالمناكح ـ نقول: إنّه تحليلٌ شخصيٌّ من قبل الإمام الباقر عليه السلام، وغاية ما هناك دعوى دلالة نقل الإمام الصادق عليه السلام على إمضائه من جانبه فقط.

ونحو هذا الحديث خبر النصري عن أبي جعفر عليه السلام، وفيه قوله عليه السلام: «إنّ لنا الخمس في كتاب الله، ولنا الأنفال، ولنا صفو المال[٤]... ـ إلى أن قال ـ اللهمّ إنّا قد أحللنا ذلك لشيعتنا..»[٥].

فقوله: «إنّا قد أحللنا» تحليلٌ شخصي؛ لأنّه ظاهرٌ في الإنشاء، كأنّه ينشئ بين يَدَي الله حتّى يكون آكد وأوثق مثلاً، وليس إخباراً لله تعالى الذي هو أعلم من الإمام. وغاية ما هناك دعوى الإجمال والتردّد بين الخبر والإنشاء، وهو يكفينا.

الطائفة الرابعة: ما ورد في مطلق الحقّ، وهو خبر يونس [بن ظبيان] أو المعلّى [بن خنيس]، وفيه: «إنّ الله بعث جبرئيل وأمره أن يخرق بإبهامه

---

(١) في (الكافي): «ابن عيسى»، وفي (التهذيب) و(الاستبصار) و(رجال الطوسي): «بني عبس».

(٢) الأنفال: ٤١.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٨.

(٤) في (التهذيب): «الأموال».

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٩، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٤.

ثمانية أنهار في الأرض، منها: سيحان وجيحان ـ وهو نهر بلخ ـ والخشوع ـ وهو نهر الشاش ـ ومهران ـ وهو نهر الهند ـ ونيل مصر ودجلة والفرات: فما سقت أو أسقت[1] فهو لنا، وما كان لنا فهو لشيعتنا..»[2].

فإن لم نقل: إنّ قوله: «ما كان لنا..» إشارة إلى خصوص ما ذكره قبل ذلك، فيكون مطلقاً، ويخصّص بما سيأتي إن شاء الله تعالى، فالخمس خارج منه بالتخصيص.

الطائفة الخامسة: ما ورد في مطلق الخمس، وهو:

١ ـ خبر محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «إن أشدّ ما فيه الناس يوم القيامة أن يقوم صاحب الخمس فيقول: يا ربِّ خمسي، وقد طيّبنا[3] ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكو أولادهم[4]»[5].

هذا إذا قطعنا النظر عن قرينيّة التعليل للاختصاص بالمناكح.

٢ ـ مرسلة العيّاشي: «إنّ أشدّ ما فيه الناس يوم القيامة إذا قام صاحب الخمس فقال: يا ربِّ خمسي، وإنّ شيعتنا من ذلك في حلّ»[6].

٣ ـ خبر عمر بن أبان الكلبي، عن ضريس الكنّاسي، قال: قال

---

(١) في (الكافي): «استقت».

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٠ ـ ٥٥١، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٧.

(٣) في نسخة من (الوسائل): «حللنا».

(٤) في بعض نسخ (الكافي): «ولتزكو ولادتهم»، وفي (التهذيب) و(الاستبصار): «وليزكو أولادهم»، وفي (الفقيه): «أو لتزكو ولادتهم».

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٥، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٥.

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٤، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٢.

أبو عبد الله عليه السلام : « أتدري من أين دخل على الناس الزنا ؟ فقلت : لا أدري ، فقال : من قبل خمسنا أهل البيت ، إلّا لشيعتنا الأطيبين ؛ فإنّه محلّل لهم ولميلادهم »[١] .

فقوله : « ولميلادهم » ليس قرينة على الاختصاص بالمناكح ، بل هو من قبيل عطف الخاص على العامّ ؛ للأهميّة مثلاً .

وهذا الخبر لا طعن في سنده إلّا من جهة ضريس الكناسي[٢] ؛ لكونه مشتركاً بين ضريس بن عبد الملك بن أعين الثقة ـ ابن أخي زرارة بن أعين المشهور[٣] ـ وبين ضريس بن عبد الواحد غير الثابت توثيقه[٤] .

والراوي لهذا الحديث هو الشيخ الطوسي رحمه الله الذي لم يعبّر في كتب رجاله عن الأوّل الثقة بالكناسي ، وإنّما عبّر عنه بالشيباني[٥] ، فيما عبّر عن الثاني غير الثقة بالكناسي[٦] ؛ فربّما يستأنس من ذلك كون ضريس هذا الذي عَبّر عنه في هذا الحديث بالكناسي هو الثاني ، وإن لم يكن يتأيّد ذلك فنّياً .

وكيف كان ، فيكفينا الشكُّ والتردّد في ضعف السند .

نعم ، ذكر الكاظمي رحمه الله أنّ من مميّزات الكناسي الأوّل الثقة أنّه يروي عنه

---

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٥٤٤ ، الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ٣ .

(٢) البحث السندي متأخّرٌ في التقرير عن البحث الدلالي .

(٣) رجال الطوسي : ٢٢٧ ، رقم (٣٠٧٦) ؛ اختيار معرفة الرجال : ٣١٣ ، رقم (٥٦٦) ؛ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٩ : ١٤٨ ، رقم (٥٩٦٢) .

(٤) رجال الطوسي : ٢٢٧ ، رقم (٣٠٧٨) ؛ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٩ : ١٤٩ ، رقم (٥٩٦٣) .

(٥) رجال الطوسي : ٢٢٧ ، رقم (٣٠٧٦) .

(٦) رجال الطوسي : ٢٢٧ ، رقم (٣٠٧٨) .

عمر بن أبان الكلبي[1]، كما في هذا الحديث.

لكنّ كلامه ليس حجّةً علينا؛ لأنّه إخبار عن اجتهاد وحدس لا عن حسّ.

نعم، لو كان شهد بذلك مثل النجاشي والكشّي القريب عصرهما من عصر الرواة ـ بحيث يحتمل في حقّهما الإخبار عن حسّ ـ كان ذلك حجّة، كما حقّقناه في بحث حجّيّة خبر الواحد في علم الأُصول[2].

وبالجملة: لا بدّ لاستعلام حال سند هذا الحديث من التتبّع التامّ حتّى تتثبّت من تمييز نقل عمر بن أبان الكلبي وعدمه، وطريق ذلك أن نفتّش عن الأخبار الواردة في الفقه عن ضريس الكناسي: فإن ثبت أنّ عمر بن أبان الكلبي تلميذٌ مثلاً لضريس بن عبدالملك، وأنّه كثيراً ما ينقل عنه بعنوان ابن عبد الملك ـ بحيث إذا عبّر في مورد بضريس الكناسي ولم يعبّر بابن عبد الملك حصل الاطمئنان بأنّه ابن عبد الملك ـ كان سند هذا الحديث صحيحاً، وإلّا فلا.

والظاهر أنّ عمر بن أبان الكلبي لم ينقل عن ضريس إلّا روايتين: **إحداهما**: هذا الحديث[3]، والأُخرى: لستُ أدري هل عبّر عنه فيها بالكناسي أم لا![4]

---

(١) هداية المحدّثين إلى طريقة المحمّدين: ٨٥؛ منتهى المقال في أحوال الرجال ٤: ٣٨.

(٢) انظر نظريّة الشهيد الصدر ﷺ في الخبر الحسّي والحدسي في: مباحث الأُصول ق ٢، ج ٢: ٥٩٥ ـ ٥٩٨.

(٣) وقد ورد هذا الحديث في (التهذيب) عن أبان عن ضريس الكناسي (التهذيب ٤: ١٣٦، الحديث ٥)، وفي (الاستبصار) عن أبان عن الحلبي عن ضريس الكناسي (الاستبصار ٢: ٥٧، الحديث ٢)، ويبدو أنّ «الحلبي» إضافة.

(٤) الرواية الأُخرى وردت عن أبان عن ضريس عن أبي عبد الله ﷺ (كمال الدين وتمام النعمة: ٢٣٦، الحديث ٣٤)، وقد وصف فيها ضريس بـ«الكناسي».

وبالجملة: الظاهر أنّه لم يرد في الفقه حديثٌ صحيح إلى عمر بن أبان الكلبي عن ضريس الكناسي إلّا هذا الحديث الوارد في ما نحن فيه، والأمر يحتاج بعدُ إلى زيادة تتبّع.

وعلى أيّة حال، فهذه الروايات وإن دلّت بإطلاقها على تحليل مطلق الخمس، لكنّها مخصّصة بما سيجيء إن شاء الله تعالى من الأخبار الصحيحة الدالّة على عدم تحليل خمس أرباح المكاسب، وإن كان بعضها أو جميعها لا يدلّ على عدم التحليل في مطلق الأزمان؛ فقد حقّقنا في علم الأُصول[1] أنّه بعد انتهاء أمد المخصّص لا يجوز الرجوع في إثبات حكم العام الفوقاني لباقي الأزمان إلى الإطلاق الأزماني. نعم، يجوز الرجوع فيه إلى العموم الأزماني.

لكنّ هذه الأخبار ـ كما ترى ـ ليس فيها عموم أزماني، وإنّما إطلاق أزماني.

وبالجملة: فخمس أرباح المكاسب خارجٌ عن إطلاق هذه الأخبار؛ نظراً لتخصيصها بأخبار صحيحة السند. أمّا باقي أقسام الخمس، فلا يمكن أيضاً إثبات تحليلها بهذه الأخبار؛ لابتلائها بالمعارض وإن لم يكن هذا المعارض صحيح السند؛ فإنّ الفرض هو صحّة التمسّك بالأخبار الضعاف، وإلّا لم يصحّ التمسّك بهذه الأخبار أيضاً.

هذا والمعارضة بينهما إنّما هي بالتباين؛ لأنّنا لا نقول بنظريّة انقلاب النسبة[2]، فبعد التساقط نرجع إلى أصالة عدم التحليل.

---

(١) راجع: بحوث في علم الأُصول ٣: ٦،٣٥٠: ٣٢٩.

(٢) راجع: مباحث الأُصول ق ٢، ج ٥: ٦٦٠ ـ ٦٨٢؛ بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٨٨ ـ ٣١٢؛ بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٢٣٢.

مضافاً إلى أنّه لو قلنا بانقلاب النسبة، فالنسبة هنا منقلبة إلى العموم من وجه لا العموم المطلق؛ إذ كما أنّ أخبار التحليل خرج منها خمس الأرباح بالتخصيص، كذلك أخبار عدم التحليل خرج منها خمس المناكح؛ لكون ما مضى من حديث الكناسي صريحاً في تحليله.

الطائفة السادسة: ما دلّ على تحليل خمس الغنيمة، وهو خبر أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إنّ الله جعل لنا أهل البيت سهاماً ثلاثة في جميع الفيء، فقال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[١]، فنحن أصحاب الخمس والفيء، وقد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا..»[٢].

أمّا الحديث المنقول عن تفسير العسكري عليه السلام والوارد أيضاً في خمس الغنائم[٣]، فلا يدلّ إلّا على التحليل الشخصي، فراجع.

وكيف كان، فهذا الحديث مبتلى بالمعارض في مورده، وسيأتي إن شاء الله ذكره.

الطائفة السابعة: ما ورد في زمان الغيبة، وهو حديث التوقيع الوارد في كتاب (إكمال الدين): عن محمّد بن محمّد بن عصام الكليني، عن محمّد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، في ما ورد عليه من التوقيعات بخطّ صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه من أمر المنكرين لي ـ إلى أن قال ـ:...

---

(١) الأنفال: ٤١.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٢، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٩.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٢، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٠.

وأمّا الخمس فقد أُبيح لشيعتنا وجعلوا منه في حلّ، إلى أن يظهر أمرنا؛ لتطيب ولادتهم ولا تخبث»[١].

وسند هذا الحديث مخدوش من جهتين:

الجهة الأُولى: أنّ محمّد بن محمّد بن عصام لم تثبت وثاقته، إلّا أن يقال بكفاية كونه من مشايخ الصدوق رحمه الله[٢]؛ بدعوى حصول الاطمئنان بوثاقة مشايخ المشايخ الثلاثة[٣].

والذي يهوّن الخطب من هذه الجهة أنّ هذا الحديث ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب (الغيبة) بسند معتبر [إلى إسحاق بن يعقوب][٤].

الجهة الثانية: أنّ إسحاق بن يعقوب لم يرد فيه أيّ مدح[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٠، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.

(٢) راجع: من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٢٣؛ الأمالي (الصدوق): ٢٢٧، الحديث ١؛ التوحيد (الصدوق): ٧٢، الحديث ٢٧؛ علل الشرائع ١: ١٣٢، الحديث ١؛ عيون أخبار الرضا ١: ١٢٥، الحديث ١٨؛ كمال الدين وتمام النعمة: ١: ٣٢٣، الحديث ٨.

(٣) وهذه القاعدة غير تامّة عنده رحمه الله، فراجع: مباحث الأُصول ق ٢، ٣: ٢٢٠، ٢٣٧.

(٤) كتاب الغيبة: ٢٩٠ ـ ٢٩٢.

(٥) جاء في دورة الشهيد الصدر رحمه الله الأُصوليّة الأُولى: «... إسحاق بن يعقوب لم يشهد بوثاقته. نعم، هو شخص حدّث الكليني بورود توقيع إليه من صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف، ولا أقلّ من أنّ الكليني احتمل صدقه. ومن المعلوم أنّنا لو ضممنا هذا إلى ما نقلناه عن الشيخ الطوسي رحمه الله من أنّ التوقيعات من قبل صاحب الزمان عليه السلام كانت لا ترد إلّا إلى المتّقين الورعين، لربّما حصل الظنّ بأنّ إسحاق بن يعقوب صادق؛ إذ كان بنحو احتمل الكليني ـ على الأقلّ ـ صدقه مع عدم ورود التوقيع إلّا إلى الممتازين، فلا يحتمل صدق ذلك في حقّ كلّ أحد، وهذه على أيّ حال أمارة ظنّيّة، وهي تفيد في

←

هذا ودلالة الحديث أيضاً مخدوشة ؛ فإنّ التعليل بطيب الولادة قرينة على الاختصاص بالمناكح ، وحمله على الملاك خلاف الظاهر .

وهذا التوقيع بتمامه أجوبة عن المسائل التي سألها إسحاق بن يعقوب ، ولم تنقل لنا تلك المسائل ، فلا ندري أنّ قوله : « وأمّا الخمس » جوابٌ عن أيّ سؤال ، فلعلّ اللام فيه للعهد وإشارة إلى خمس خاصّ كان السؤال عنه .

كما أنّ هذه الرواية ـ لو تمّت دلالةً وسنداً أيضاً أو قلنا بحجّيّة الأخبار الضعاف ـ ليس لها معارض ؛ فإنّ الأخبار الدالّة على عدم التحليل واردة في الزمان السابق على زمان هذا التوقيع ، فهذه الرواية تدلّ على ثبوت التحليل بعدها وتقدّم على الجميع ، وليست تلك مقاومةً لها .

إلّا أن يقال : إنها تدلّ على ثبوت التحليل حتّى في ذلك الزمان السابق ، بتقريب أنّ قوله : « قد أُبيح » معناه أنّه قد أُبيح من قبل ، وأنّ دأب الأئمّة عليهم السلام وديدنهم على التحليل ، وأنّ التعليل بقوله : « لتطيب ولادتهم » قرينة على ثبوت الحكم في زمان باقي الأئمّة عليهم السلام أيضاً ؛ لما تقدّم من أنّ تعليل التحليل في الزمان السابق بطيب المولد لا يدلّ على ثبوته في الزمان اللاحق ، لكنّ تعليله في

← حساب الاحتمالات » . ثمّ أضاف المقرّر : « أفاد رضوان الله عليه في وقت آخر بعد ذلك عندما أراد إثبات ولاية الفقيه أنّ إسحاق بن يعقوب تقطع بوثاقته ؛ لأنّ افتراء توقيع على الإمام في ظرف غيبة الإمام وفي ظرف تكون للتوقيع قيمته الخاصّة ـ بحيث لا يرد إلّا للثقات الخواصّ ـ وقدسيّته في النفوس ـ افتراء توقيع على الإمام في ظرف من هذا القبيل لا يحتمل صدوره عادة إلّا من خبيث رذل . إذن : فهذا الشخص أمره دائرٌ بين أن يكون في منتهى درجات الوثاقة ، أو أن يكون من الخبثاء والسفلة ، ولا يحتمل عادةً كونه متوسّطاً بين الأمرين . ولو كان الثاني هو الواقع ، لما أمكن عادة خفاء ذلك على الكليني ـ مع ما هو عليه من ضبط ودقّة ـ بحيث يحتمل صدقه في نقل ورود التوقيع » (مباحث الأُصول ق ٢ ، ٢ : ٥١٣ ـ ٥١٤) .

الزمان اللاحق به يدلّ على ثبوته في الزمان السابق.

وإن كان يمكن النقاش في ذلك في خصوص هذا الحديث؛ لكون التحليل وارداً عن الإمام الغائب الذي يتعذّر أو يتعسّر الوصول إلى خدمته وإعطاء حقّه، فحلّله ليطيب مولد الشيعة، فلا يدلّ ذلك على التحليل في زمان الحضور الذي يسهل فيه الوصول إلى خدمة الإمام عليه السلام.

هذا كلّه في أخبار التحليل.

وقفات نقديّة مع أخبار عدم التحليل:

أمّا أخبار عدم التحليل فهي كثيرة، وقد ذكر صاحب (الوسائل) رحمه الله جملةً منها في الباب الثالث من أبواب الأنفال، وهو باب وجوب إيصال حصّة الإمام عليه السلام إليه.

والحديث الأوّل منها معتبر سنداً[١]، لكنّه غير دالّ على المقصود؛ لوروده في الوقف الذي كان له عليه السلام، ولا ملازمة بين عدم تحليله وبين عدم تحليل الخمس.

أمّا باقي أخبار ذلك الباب فضعيفة السند بأجمعها، وإن كان كلّها أو بعضها دالاً على المدّعى، فراجع[٢].

كما ذكر رحمه الله جملةً من أخبار عدم التحليل في أبواب متفرّقة، وهذه الأخبار هي:

١ـ [خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام]: «لا يحلّ لأحد أن يشتري من

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٣٧، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل أحكام الشريعة ٩: ٥٣٨ ـ ٥٤٢، الأحاديث ٢ ـ ١١.

الخمس شيئاً حتّى يصل إلينا حقّنا»[١].

فهذا الحديث ـ كما ترى ـ لم يرد في أصل تشريع الخمس حتّى يقال: إنّه لا ينافي التحليل، بل هو في مقام بيان ما هو اللازم في العمل، لكنّه ضعيف سنداً[٢].

وقوله عليه السلام: «أن يشتري من الخمس شيئاً» معناه كون الخمس مثمناً لا ثمناً، وإلّا لقال: «أن يشتري بالخمس شيئاً»، فهذا الحديث لو كان تامّاً من حيث السند لوقع طرفاً في المعارضة ـ بالعموم من وجه ـ مع ما مضى من صحيح الفضلاء، الدالّ على جواز أخذ الخمس من السنّي؛ فإنّه أعمُّ من صحيح الفضلاء من حيث كون البائع شيعيّاً أو سنيّاً، وكذا المشتري، فيما صحيح الفضلاء أعمّ منه من حيث كون الحقّ خمساً أو غيره.

هذا بناءً على كون المراد من صحيح الفضلاء ما استظهرناه من أنّ المراد تحليل الحقّ الواقع في يد الشيعي من يد السنّي.

وأمّا بناءً على كون المراد منه تحليل مطلق الحقّ، فتكون النسبة أيضاً هي العموم من وجه، غاية الأمر أنّ دائرة مادّة الاجتماع أوسع؛ لأنّ مادّة الاجتماع على الأوّل خصوص الخمس المأخوذ من السنّي، وعلى الثاني مطلق الخمس في يد الشيعي.

ثمّ إنّه وإن عرفت أنّ النسبة بين هذا الحديث وبين صحيح الفضلاء هي

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٤، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

(٢) بعليّ بن أبي حمزة البطائني، فراجع: رجال النجاشي: ٢٤٩، رقم ٦٥٦؛ رجال الطوسي: ٢٣٩، رقم ٤٩-٥٠؛ فهرست الطوسي: ٢٨٣، رقم ٤١٩؛ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١١: ٢٢٦، رقم ٧٨٣٢.

العموم من وجه ، إلّا أنّه يتعامل معهما معاملة العموم والخصوص المطلق ، فتجعل صحيحة الفضلاء أخصّ ؛ لكون موضوعها خصوص الشيعة ، وذلك بناءً على ما ربّما يقال من أنّ العامّين من وجه إن كانت أخصّيّة أحدهما من جهة الموضوع ، وكانت أخصّيّة الآخر من جهة المحمول ، لوحظ في نظر العرف أخصّيّة الأوّل دون الثاني ، ولم يتعامل معهما معاملة العموم من وجه .

لكن بناءً على ما هو الحقّ من عدم وجود فرق من هذه الجهة ، وعدم تقديم أخصّيّة الموضوع على أخصّيّة المحمول[1] ، لا بدّ من التعامل مع صحيح الفضلاء وهذا الحديث ـ بناءً على تماميّة سنده أو حجّيّة الأخبار الضعاف ـ معاملة العموم من وجه .

كما أنّ هذا الحديث يعارض أيضاً بالعموم من وجه ما مضى من قوله : « من أعوزه شيءٌ من حقّي فهو في حلّ » ، وذلك بناءً على فرض اتّحاد زمان الصدور ؛ فإنّ الأوّل مطلقٌ من حيث عدم اختصاصه بالشيعي ، والثاني مطلق من حيث الخمس وغيره وكون الحقّ ثابتاً في المال الذي في يد الشيعي قبل وصوله إلى يده وبعده ؛ فإنّ تحليل الثاني ـ وهو مفاد هذا الحديث ـ يدلّ بطريق أولى على تحليل الأوّل .

وقوله : « من أعوزه » وإن كان في بادئ النظر مطلقاً غير مختصّ بالشيعة ، لكنّ من المقطوع به كون المقصود تحليل الشيعة لا غيرهم ، ولا ندري هل اتّحد زمان صدورهما أم تأخّر هذا وتقدّم ذاك ، أم العكس ؟

وكيف كان ، فقد مضى حمل هذا الحديث على التحليل الشخصي .

(١) لاحظ : مباحث الأصول ق ٢ ، ٤ : ٩٦ ـ ٩٧ ، هامش المقرّر .

٢ ـ [خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام]: «من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله، اشترى ما لا يحلّ له»[١].

وهذا الخبر كسابقه سنداً ودلالة، ولا يتوهّم أنّ قوله: «لم يعذره الله» صفة لقوله: «شيئاً من الخمس» حتّى يقال بعدم دلالته على المدّعى؛ فإنّه لو كان كذلك لقال: «لم يعذره الله فيه».

٣ ـ [خبر عمران بن موسى، عن موسى بن جعفر عليه السلام قال]: «.. والله لقد يسّر الله على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم، جعلوا لربّهم واحداً وأكلوا أربعةً أحلّاء، ـ ثمّ قال ـ: هذا من حديثنا صعب مستصعب، لا يعمل به ولا يصبر عليه إلّا ممتَحَنٌ قلبه للإيمان»[٢].

ويمكن أن يقال: إنّ قوله: «أرزاقهم» ظاهرٌ في خصوص أرباح المكاسب، كما يمكن أن يقال: إنّه مطلقٌ؛ فإنّ الرزق غير منحصر بأرباح المكاسب.

وكيف كان، فدلالته على عدم التحليل واضحة؛ فإنّه لو كان الخمس حلالاً لم يكن عدم إعطاء الخمس دليلاً على عدم كون الشخص ممتحن القلب بالإيمان، بل الذي امتحن قلبه للإيمان كان له أيضاً عدم إعطاء الخمس، دون أن يكون عليه وزر في ذلك.

وبالجملة: لا إشكال في دلالة هذا الحديث على المطلوب، لكنّه ضعيف السند[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٤، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٥، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

(٣) لأنّ فيه المجهول والضعيف، فراجع: بصائر الدرجات: ٢٩، الحديث ٥.

٤ ـ [خبر أبي بصير ، عن أبي جعفر عليه‌السلام] : « كلّ شي قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله فإنّ لنا خمسه ، ولا يحلّ لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتّى يصل إلينا حقّنا »[١].

فهذا الحديث يدلّ على عدم تحليل خمس الغنيمة بالنصّ ، وعدم تحليل جميع أقسام الخمس بالإطلاق ، لكنّه ضعيف ؛ لابتلائه بمعارضة صحيح الفضلاء كالحديث الأوّل .

٥ ـ [خبر حفص بن البختري] : محمّد بن الحسن ، بإسناده عن أحمد بن محمّد ، عن الحسن بن محبوب ، عن ابن أبي عمير ، عن حفص بن البختري ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام ، قال : « خذ مال الناصب حيثما وجدته ، وادفع إلينا الخمس »[٢].

٦ ـ [خبر الحلبي] : « في الرجل من أصحابنا ، يكون في أوانهم[٣] فيكون معهم ، فيصيب غنيمةً ، قال : يؤدّي خمسنا[٤] ويطيب له »[٥].

وهذا ـ بناءً على المشهور ـ لا يدلّ على المدّعى ؛ لأنّ الحرب إن كانت بدون إذن الإمام عليه‌السلام ، فالمشهور أنّ جميع الغنيمة للإمام عليه‌السلام ؛ فقوله : « يؤدّي [خمسنا] ويطيب له » ليس المقصود منه الخمس المصطلح ، بل معناه أنّه وإن كان جميعه للإمام عليه‌السلام ، لكنّه عليه‌السلام حلّل ما عدا الخمس منه .

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٤٨٧ ، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٥ .

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٤٨٧ ، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٦ ، ومثله الحديث ٧

(٣) في (التهذيب) : « لوائهم » بدل « أوانهم » .

(٤) في (التهذيب) : « خمسها » بدل « خمسنا » .

(٥) وسائل الشيعة ٩ : ٤٨٧ ، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٨ .

هذا ومستندهم في أنّ جميع الغنيمة للإمام عليه‌السلام إذا كانت الحرب بدون إذنه خبران : أحدهما تامٌّ سنداً لا دلالةً ، والآخر تامٌّ دلالةً لا سنداً.

والحقُّ خلافه ؛ فهذا الحديث يدلّ على عدم تحليل خمس الغنيمة ، لكنّه ضعيفٌ سنداً.

٧ ـ حديث علي بن مهزيار ، عن محمّد بن الحسن الأشعري ، قال : « كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه‌السلام : أخبرني عن الخمس : أعَلى جميع ما يستفيد[1] الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصُنّاع ، وكيف[2] ذلك ؟ فكتب بخطّه : الخمس بعد المؤونة »[3].

وهو يدلُّ على عدم تحليل خمس أرباح المكاسب ، وهو معتبرٌ سنداً.

٨ ـ ونحوه حديث [علي بن مهزيار ، عن علي بن محمّد بن شجاع النيسابوري ، أنّه سأل أبا الحسن الثالث عليه‌السلام عن رجلٍ أصاب من ضيعته من الحنطة مائة كرٍّ[4] ما يُزكّى[5] ، فأُخِذ منه العُشرُ عَشرةُ أكرارٍ ، وذهب منه بسبب عِمارة الضيعة ثلاثون كُرّاً ، وبقي في يده ستّون كُرّاً : ما الذي يجب لك من ذلك ؟ وهل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء ؟ فوقّع عليه‌السلام : لي منه الخمس ممّا يفضل من مؤونته »][6].

---

(١) في (الاستبصار) : « يستفيده » بدل « يستفيد ».

(٢) في (الاستبصار) : « فكيف » بدل « وكيف ».

(٣) وسائل الشيعة ٩ : ٤٩٩ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١.

(٤) لم ترد : « مائة كرٍّ » في موضعٍ آخر من الوسائل (٩ : ١٨٧).

(٥) لم ترد : « ما يُزكّى » في (الاستبصار).

(٦) وسائل الشيعة ٩ : ٥٠٠ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢.

وهو ضعيف السند، فراجع[١].

٩ـ ونحوه حديث علي بن مهزيار الذي مضى ذكره، [قال: قال لي أبو علي بن راشد: «قلتُ له: أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك، فأعلمت مواليك بذلك[٢]، فقال لي بعضهم: ففي أيّ شيء؟، فقال: في أمتعتهم وصنائعهم[٣]، قلتُ: والتاجر عليه والصانع بيده؟! فقال: إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»][٤].

وهو معتبر السند.

١٠ـ خبر إبراهيم بن محمّد الهمداني الوارد في خصوص الضياع، وهو معتبر السند، قال: «أقرأني عليٌّ[٥] كتاب أبيك في ما أوجبه على أصحاب الضياع... فكتب ـ وقرأه علي بن مهزيار ـ: عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله، وبعد خراج السلطان»[٦].

١١ـ خبر يزيد[٧] الذي ألحق الجائزة بالربح أيضاً، [قال: «كتبتُ: جعلت لك الفداء! تعلّمني ما الفائدة وما حدّها؟ رأيك أبقاك الله أن تمنّ عليّ ببيان

---

(١) ضعيفٌ بسبب جهالة علي بن محمّد بن شجاع النيسابوري.

(٢) في (التهذيب) و (الاستبصار): «ذلك» بدل «بذلك».

(٣) في (التهذيب) و (الاستبصار): «ضياعهم» بدل «صنائعهم».

(٤) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

(٥) في (الكافي): «عليّ بن مهزيار» بدل «عليّ».

(٦) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.

(٧) في (الكافي) المطبوع: «أحمد بن محمّد بن عيسى بن يزيد» بدل «أحمد بن محمّد بن عيسى عن يزيد»، وما في (الوسائل) ورد في بعض نسخ (الكافي)، وهو ما لم يستبعد صحّته السيّد الخوئي ﷺ (معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٢: ٣١٨، رقم ٩٠٤).

ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام، لا صلاة لي ولا صوم، فكتب: الفائدة ممّا يفيد إليك في تجارة من ربحها، وحرثٌ بعد الغرام، أو جائزة»][1].

لكنّ سنده ضعيف، فراجع (الوسائل)[2].

١٢ـ حديث الريّان بن الصلت المعتبر سندُه، قال: «كتبت إلى أبي محمّد عليه السلام: ما الذي يجب عليّ يا مولاي في غلّة رحى أرض في قطيعة لي، وفي ثمن سمك وبردي وقصب أبيعه من أجمّة هذه القطيعة؟ فكتب: يجب عليك فيه الخمس»[3].

خاتمة: تحليل صحيحة عليّ بن مهزيار:

وردت صحيحة أُخرى تدلّ على التحليل في بعض أقسام الخمس وعدمه في بعضها، وهي صحيحة عليّ بن مهزيار المعتبرة سنداً: «كتب إليه أبو جعفر عليه السلام وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكّة، قال: إنّ الذي أوجبت في سنتي هذه ـ وهذه سنة عشرين ومئتين ـ فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كلّه؛ خوفاً من الانتشار، وسأُفسّر لك بعضه[4] إن شاء الله، إنّ مواليَّ

---

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل أحكام الشريعة ٩: ٥٠٣، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٧.

(٢) ضعيفٌ بسبب إرساله عن عدّة من الأصحاب، ولجهالة أحمد بن محمّد بن عيسى بن يزيد على فرض صحّة نسخة (الكافي) المطبوع، ولجهالة يزيد على فرض صحّة النسخة الأُخرى المعتمدة في (الوسائل).

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٤، الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٩.

(٤) في (الاستبصار): «بقيّته» بدل «بعضه».

ـ أسأل الله صلاحهم ـ أو بعضهم قصّروا في ما يجب عليهم، فعلمت ذلك، فأحببت أن أُطهّرهم وأُزكّيهم بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس، قال الله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[1]، ولم أُوجب ذلك عليهم في كلّ عام ولا أُوجب عليهم إلّا الزكاة التي فرضها الله عليهم، وإنّما أُوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضّة التي قد حال عليهما الحول، ولم أُوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلّا ضيعة سأُفسّر لك أمرها؛ تخفيفاً منّي عن مواليّ ومنّاً منّي عليهم؛ لما يغتال السلطان من أموالهم ولم ينوبهم في ذاتهم. فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام، قال الله تعالى: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[2]، والغنائم والفوائد ـ يرحمك الله ـ فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان[3] التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدوّ يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب،

---

(١) التوبة: ١٠٣ ـ ١٠٥.

(٢) الأنفال: ٤١.

(٣) لم ترد «للإنسان» في (الاستبصار).

وما صار[١] إلى مواليّ من أموال الخرميّة الفسقة ، فقد علمت أنّ أموالاً عظاماً صارت إلى قوم من مواليّ ، فمن كان عنده شيءٌ من ذلك فليوصل[٢] إلى وكيلي ، ومن كان نائياً بعيد الشقّة فليتعمّد[٣] لإيصاله ولو بعد حين ؛ فإنّ نيّة المؤمن خيرٌ من عمله . فأمّا الذي أوجب من الضياع والغلّات في كلّ عام فهو نصف السدس ممّن كانت ضيعته تقوم بمؤونته ، ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك »[٤] .

إنّ ما في هذا الحديث من تحليل الزائد على نصف السدس من الضياع والغلّات محكومٌ لمعتبرة الهمداني المتقدّمة ؛ فإنّ قوله فيها : « أقرأني عليٌّ كتاب أبيك أنّه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة .. » إشارة إلى ما عرفته من الحديث المفصّل لعليّ بن مهزيار . وهذا الحديث الحاكم وإن كان مضمراً ، لكنّ إضماره لا يضرّ به بعد علمنا بجلالة شأن عليّ بن مهزيار وعدم نقله عن غير الإمام عليه السلام ، لا سيّما في مسألة الخمس الذي هو للإمام عليه السلام .

وعلى أيّة حال ، فالعمدة : أنّ هذا الحديث المفصّل وإن دلّ على التحليل في بعض أقسام الخمس ، لكنّه إنما يدلّ على التحليل الشخصي من قبل أبي جعفر الثاني عليه السلام فقط ، وليس فيه إشعارٌ به من قبل أبنائه المعصومين عليهم السلام ، فضلاً عن الدلالة على ذلك كما هو واضح .

من هنا : لا يُعلم صدور التحليل من قبل أبنائه ، بل قد علم خلاف ذلك

---

(١) في (التهذيب) : « ومن ضرب » بدل « وما صار » .

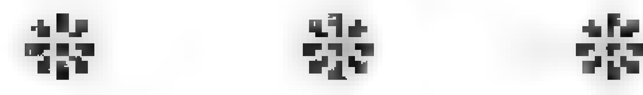
(٢) في (التهذيب) : « فليوصله » بدل « فليوصل » .

(٣) في نسخة : « فليعمد » بدل « فليتعمّد » .

(٤) وسائل الشيعة ٩ : ٥٠١ ـ ٥٠٣ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٥ .

في بعض الموارد ؛ ذلك أنّ بعض ما مضى من الأخبار قد ورد عمّن بعده من الأئمّة عليهم السلام ، وهو دالٌّ على عدم تحليل بعض أقسام الخمس المحلَّل في هذا الحديث ، مع اعتبار سنده .

بقي الكلام في الجهة الثانية والثالثة من بحث التحليل ، وباقي الكلام في المقام الثالث من هذا الكتاب ، ويأتي إن شاء الله الحديث عنه في السنة الآتية[1] .



(١) إلّا أنّ الشهيد الصدر رحمه الله لم يكمل البحث في العام اللاحق .

محاضرات تأسيسية

٦

إحياء الأراضي الموات

(رمضان المبارك ١٣٩٧هـ)

إحياء الأراضي الموات

تمهيد:

نختار في هذا البحث من كتاب إحياء الموات ثلاثَ مسائل؛ لأنّ العطلة الرمضانيّة لا تسع لأكثر من ذلك، وهي:

١ ـ تحديد مالكيّة الأرض الميْتة.

٢ ـ ماذا يكتسب المحيي بالإحياء فيها؟

٣ ـ لو أحيى الأرض ثمّ أهملها وأحياها شخص آخر؛ فما هو حال ذاك الشخص الثاني؟

ـ ١ ـ
تحديد مالكيّة الأرض الميْتة

لا إشكال عند فقهائنا في أنّ الأرض الميْتة بالأصالة [ملكٌ] للإمام عليه السلام، وقد جاء نقل الإجماع بنحو الاستفاضة في ذلك[1]، والدليل على ذلك ـ بعد كونه

(١) أنظر: المبسوط في فقه الإماميّة ٣: ٢٧٠؛ المهذّب (ابن البرّاج) ٢: ٢٩؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٤٨١؛ كتاب الخمس (الأنصاري): ٣٤٩.

مسلّماً ـ عدّة طوائف من الروايات :

الطائفة الأولى :

ما دلّ على أنّ الأراضي الموات للإمام عليه السلام وورد بعنوان الموت نفسه.

وهذه الطائفة منحصرة في حديثٍ واحد، حيث جاء فيه : « والموات كلّها هي له »[١]. وأمّا سائر الروايات، فهي إمّا عبّر فيها بغير الموات، أو جاء التعبير بالموات مع إضافة بعض القيود، وهذه الرواية غير تامّة السند؛ حيث إنّها مرسلة ومرفوعة، ولولا الإشكال السندي لتمّت هذه الطائفة؛ لأنّ دلالة هذه الرواية تامّة.

الطائفة الثانية :

الروايات التي أُخذ في موضوعها عنوان (الأرض الخربة)، وحُكم فيها بأنّها ملك للإمام عليه السلام.

ويقع تحت هذه الطائفة رواياتٌ عديدة، بعضها أُخذ في موضوعه عنوان (الأرض الخربة) بلا قيد، كرواية حفص البختري التي جاء فيها : « وكلّ أرض خربة »[٢]، وكذلك الروايات : الثامنة والعاشرة والثانية عشرة[٣]. وبعضها جاء فيه : « كلّ أرض خربة باد أهلها »، كمرسلة حمّاد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام[٤]، وجاء في خبر داود بن فرقد التعبير بـ : « كلّ أرض ميتة قد جلا أهلها »[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٩، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٣، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٦ ـ ٥٢٧، الباب ١ من أبواب الأنفال، الأحاديث ٨، ١٠، ١٢.

(٤) وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٤، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ٩ : ٥٣٤، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٣٢.

وقد استشكل المحقّق الإصفهاني ﷺ[1] في دلالة هذه الطائفة بأنّها مختصّة بغير ما هو محلّ الكلام، أي بالأرض التي كانت عامرةً ثمّ خربت.

وهذا المطلب هو ظاهر جملةٍ من هذه الروايات باعتبار التعبير بـ « الخربة »، وصريح جملةٍ منها باعتبار التعبير بـ « بادَ أهلُها »[2].

إلّا أنّه يمكن تتميم دلالة هذه الروايات على المقصود بأحد تقريبات :

التقريب الأوّل : إنّ هذه الروايات موضوعُها هو الميّت بعد أن كان له أهل، ومن الواضح ـ بحسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً ـ أنّ كون هذه الأرض كان لها أهل غيرُ دخيلٍ في مالكيّة الإمام، وإنّما الدخيل في ذلك هو موتُها، فتُلغى خصوصيّة هذا القيد، ويقال : إنّ تمام الموضوع هو كون الأرض ميّتة ومجرّدة وعاطلة، ووجود مالك سابق إن لم يكن يناسب الدخل في عدم جعل مالك في مقابله، فهو لا يناسب الدخل في جعل مالك في مقابله.

التقريب الثاني : إنّنا نفرض أرضاً كانت عامرةً بطبعها لا بعمارة بشر، ثمّ عرَضَ عليها الموت بعارضٍ طبيعي، فلا إشكال حينئذٍ في أنّه يصدق عليها أنّها خربة، وتشملها جملة من روايات هذه الطائفة، وهي الروايات التي كان موضوعها عنوان (الخربة) على الإطلاق من دون تقييد بوصف : « باد أهلها ». وإذا ثبت الحكم في الأرض الميّتة بفعل الطبيعة، تعدّينا ـ بارتكاز عدم الفرق وعدم التفصيل في الفتوى ـ إلى الميّتة بطبعها الأصلي.

التقريب الثالث : إذا كان عنوان (الخربة) بمعنى الخراب بعد العمران فلتفرض تماميّة الإشكال، أمّا إذا كان عنوان (الخربة) في مقابل (العامرة)،

---

(١) حاشية المكاسب (الإصفهاني) ٣ : ١٥ ـ ١٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٥٢٤، ٥٣٣، الباب ١ من أبواب الأنفال، الأحاديث ٤، ٢٦، ٢٨.

فهو حينئذٍ مطلقٌ يشمل الخراب بالأصل، [على غرار (الميت) الذي] له لحاظان:

فقد يُستعمل بمعنى الميت بعد الحياة كما هو طَبع كلمة الميت.

وقد يستعمل بمعنى الميت في مقابل الحيّ، أي كلّ ما من شأنه قبول الحياة وليس حيّاً. وقد حمل المحقّق الإصفهاني ﷺ عنوان (الميت) على هذا المعنى، ولم يحمل عنوان (الخربة) على ذلك.

واصطلاح الفقهاء وإن استقرّ على إطلاق الميت على الأرض الميتة بالأصالة، ولكن بحسب المعنى اللغوي لا فرق بين العنوانين.

وعليه، فإن استظهر ـ ولو بمناسبات الحكم والموضوع ـ من كلمة (الميت) المعنى الثاني، وجب استظهار ذلك من كلمة (خربة) أيضاً، وإلّا وجب الاستشكال فيهما؛ فلم تُعرف نكتة تخصيص الإشكال بالطائفة الثانية.

الطائفة الثالثة:

الروايات التي أُخذ في موضوعها عنوان: (لا ربّ لها)، من قبيل مرسلة حمّاد بن عيسى، حيث عبّرت بـ «كلّ أرض ميّتة لا ربّ لها»[1]، وموثّقة إسحاق بن عمّار الواردة في تفسير عليّ بن إبراهيم، حيث عبّرت بـ «كلّ أرض لا ربّ لها»[2]، ونحوهما بعض الروايات الأُخرى[3].

وتتميم الاستدلال بهذه الروايات موقوفٌ على نفي مالك آخر ـ كالمسلمين ـ، ولو باستصحاب عدم جعل ذلك في الشريعة؛ فإنّ موضوع هذه

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

(٢) تفسير القمّي ١: ٢٥٤؛ وسائل الشيعة ٩: ٥٣٢، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٠.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٣٣، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ٢٨.

الروايات هو الأرض الميّتة التي لا ربّ لها ؛ فيقال : هذه أرضٌ ميّتة بالوجدان، ولا ربّ لها بالاستصحاب، فيثبت أنّها للإمام عليه السلام.

هذا هو تقريب الاستدلال بهذه الطائفة.

لكن يبقى فرقٌ فنّيٌ بين هذه الطائفة وبين الطائفتين السابقتين، وهو أنّه : إذا ورد دليلٌ في بعض أقسام الأراضي الميّتة يُثبت لها مالكاً، يكون معارضاً للطائفتين السابقتين، فلا بدّ من التخصيص أو التساقط أو غير ذلك من قواعد باب الجمع والمعارضة، لكنّه لا يكون معارضاً للطائفة الثالثة، بل يكون حاكماً عليها ورافعاً لموضوعها. ويظهر الأثر العملي بعد ذلك حينما نتكلّم في الأخبار المعارضة.

إشكالات في تحليل الطوائف الحديثيّة الثلاث :

بقي هنا ثلاثة إشكالات لا بدّ من التعرّض لها :

الإشكال الأوّل : وهو إشكال مربوط بالطائفة الثالثة التي قرّبنا الاستدلال بها بإحراز موضوعها بالاستصحاب، من دون فرق في ذلك بين أن نقول : إنّ قوله : «كلّ أرض ميّتة لا ربّ لها» يدلّ بمفهوم الوصف على أنّ الأرض الميّتة التي لها ربّ ليست للإمام، أم لا.

وحاصل الإشكال : أنّ القضيّة الوصفيّة يدّعى لها ظهوران :

أحدهما : الظهور في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، وهذا هو المسمّى بـ(مفهوم الوصف)، والذي وقع محلّاً للخلاف المشهور[1].

والثاني : الظهور في أنّ الموصوف قابلٌ لأنْ يتّصف بالصفة ولأنْ يفقدها.

---

(١) راجع : بحوث في علم الأُصول ٣ : ١٩٨.

وهذا الظهور قد يُقبل حتّى عند المنكر لمفهوم الوصف؛ فلو قال مثلاً: «أكرم الإنسان الأبيض»، كان ظاهره أنّ الإنسان قابل لأن يتّصف بالبياض تارةً، وبعدم البياض تارةً أُخرى.

وفي ما نحن فيه قُيّدت الأرض الميّتة بأن تكون موصوفةً بأنّها لا ربّ لها، فيقال: إنّ هذا التوصيف له ظهور عرفي ـ مثلاً ـ في أنّ الأرض الميّتة ـ بحسب طبعها ـ لها وصفان: فتارةً تتّصف بأنّها لا ربّ لها، وأُخرى تتّصف بأنّ لها ربّاً، وهذا ما ينافي المطلوب؛ فإنّ المطلوب هو أنّ الأرض الميّتة بحسب طبعها كلّها للإمام عليه السلام.

والجواب: إنّ قوله: «كلّ أرض ميّتة لا ربّ لها» وإن دلّ ـ بناءً على هذا الاستظهار ـ على أنّ الأرض الميّتة قد يكون لها ربّ، لكنّ هذه قضيّة مهملة يُحتمل انطباقها على خصوص أرضٍ كانت معمورةً ثمّ خرجت بزلزال ونحوه، ولا إشكال في أنّها لأصحابها.

وكلامنا في الأرض الميّتة بالأصالة، والفتوى المشهورة الثابتة بنحو الموجبة الكلّيّة إنّما هي أنّ كلّ أرض ميّتة بالأصالة فهي للإمام عليه السلام، ولا تشمل الأرض الميّتة بالعرض.

الإشكال الثاني: قلنا: إنّ الطائفة الثالثة تختلف عن الطائفتين الأُولى والثانية في نكتةٍ، وهي أنّه لا بدّ من إحراز موضوعها بالاستصحاب، وأنّه لو دلّ دليلٌ في أرضٍ ما على أنّ لها ربّاً، كان حاكماً على الثالثة ومعارضاً للأُولى والثانية. وقلنا: إنّ أثر ذلك يظهر فيما بعد.

والإشكال الثاني هنا مربوطٌ بهذا الكلام، وحاصله: أنّ الطائفة الثالثة أخصّ من الأُولى والثانية؛ إذ إنّها مقيّدة بقيد عدم وجود الربّ لها؛ فلا بدّ من تقييد الطائفتين الأُولَيَيْن بالطائفة الثالثة حملاً للمطلق على المقيّد، فبعد تقييدهما بهذا

القيد ـ ولو بمقيّد منفصل ـ تلحقان بالطائفة الثالثة في نقطة الضعف، فتحتاجان أيضاً إلى تنقيح الموضوع بالاستصحاب؛ إذ من دون الاستصحاب يكون التمسّك بالعامّ في المقام ـ عند الشكّ في ثبوت الربّ وعدمه ـ تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، وهو غير جائز، وإن كان المخصّص منفصلاً. وإذا ورد دليل يثبت الربّ لقسمٍ من أقسام الأرض، كان حاكماً على هاتين الطائفتين أيضاً.

والجواب ـ بغضّ النظر عن أنّ المقام هل يدخل تحت قاعدة حمل المطلق على المقيّد أم لا ـ: إنّنا قد حقّقنا في علم الأُصول[1] أنّ التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل في مثل المقام جائز؛ فإنّه إنّما لا يجوز التمسّك به في الشبهة المصداقيّة إذا كانت نسبة المولى وغيره إلى معرفة القيد على حدٍّ سواء، كما لو قيّد وجوب إكرام العالم بكونه عادلاً.

أمّا في مثل المقام ـ ممّا يكون المولى بما هو مولى له خبرة بحال القيد وجوداً وعدماً ـ فالتمسّك بالعامّ جائز، وتشخيص جعل مالكٍ آخر غير الإمام عليه السلام وعدمه في المقام راجعٌ إلى المولى ومن وظيفته؛ فإنّه هو الذي يجعل المالكيّة لمن أراد، فيجوز هنا التمسّك بالعامّ لإثبات مالكيّة الإمام عليه السلام، وبالتالي لإثبات أنّ القيد ـ وهو عدم الربّ ـ ثابت، وتحقيق هذا المدّعى موكول إلى علم الأُصول.

الإشكال الثالث: إنّ العمومات التي دلّت في الطائفة الأُولى والثانية على أنّ كلّ أرضٍ ميّتة أو كلّ أرض خربة هي للإمام عليه السلام قد يدّعى أنّها مقيّدة ببعض روايات الطائفة الثانية ـ وهي روايات: «كلّ أرض ميّتة باد أهلها» ـ بدعوى

---

(١) راجع: بحوث في علم الأُصول ٣: ٣٠٨ وما بعد.

أنّها تدلّ بمفهوم الوصف على أنّ غير هذه الحصّة من الأراضي الخراب ليست للإمام عليه السلام.

والجواب: إنّ هذا الكلام غير تامّ حتّى على القول بمفهوم الوصف؛ فإنّه إن كان لهذه الروايات مفهومٌ، فمفهومها هو أنّ الأرض الخربة التي لها أهل إن لم يبد أهلها فهي ليست للإمام عليه السلام؛ فإنّ موضوع هذه الطائفة إنّما هو الأرض التي كان لها أهل، ولا تدلّ بالمفهوم على أنّ كلّ أرض خربة غير هذا القسم ليست للإمام عليه السلام، فتكون هذه الروايات من قبيل أن يقال: «كلّ إنسان فقّه أولاده فهو صالح»، فمفهومه أنّ: كلّ إنسان كان له أولاد ولم يفقّههم فهو غير صالح، أمّا ذلك الإنسان الذي ليس له ولد فهو خارج عن المفهوم.

وإلى هنا قد اتّضح أنّ هذه الطوائف الثلاث تامّة دلالةً. نعم، الأُولى منها غير تامّة سنداً.

الطائفة الرابعة:

ما دلّ على أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام؛ فكلّما دلّ دليل على العدم في مورد، فإنّه يكون خارجاً تخصيصاً عن هذا العموم، ويبقى الباقي. وحيث إنّ الأرض الميّتة لم يدلّ دليلٌ فيها على العدم فهي داخلة في العموم.

ومصداق هذه الطائفة: رواية أبي سيّار [مسمع] بن عبد الملك، وهي رواية طويلة، وفيها هذه العبارة: فقال عليه السلام: «وما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلّا الخمس؟! يا أبا سيّار! الأرض كلّها لنا؛ فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا»[1].

وقد ذكر بعضهم ـ كالمحقّق الإصفهاني رحمه الله[2] وغيره ممّن قبله ـ أنّه: لكي

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٢.

(٢) حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ٣: ١٦، ولاحظ: شرح تبصرة المتعلّمين ٤: ٤٣٥؛ محاضرات في فقه الإماميّة ٤: ٢٢١.

لا يلزم تخصيص الأكثر، يجب حمل هذه الملكيّة على ملكيّة عرفانيّة أخلاقيّة لا ملكيّة فقهيّة، فتسقط الرواية عن قابليّة الاستدلال بها.

وفيه: إنّ هذا الحمل يكاد يكون خلاف صريح الرواية، حيث يقول عليه‌السلام بعد ذكر ملكيّة الإمام للأرض كلّها: «وشيعتنا محلّلون في ما هو تحت أيديهم»، فموضوع التحليل والتمليك شرعاً إنّما هو المالكيّة بالمعنى الفقهي، لا المالكيّة بالمعنى العرفاني الأخلاقي.

فالمتعيّن هو حمل الرواية على المالكيّة الفقهيّة، ولا يلزم من ذلك تخصيص الأكثر؛ لأنّ الأرض ـ حينما يُنظر إليها بحسب طبعها الأوّلي وبقطع النظر عن عمل البشر ـ على قسمين: الأرض الميّتة بالأصالة والأرض العامرة بالأصالة، وكلاهما ملكٌ للإمام عليه‌السلام: فالأرض الميّتة بالأصالة للإمام عليه‌السلام كما سنُثبته في هذا البحث، والعامرة بالأصالة ملكٌ له أيضاً كما هو المشهور المنصور؛ فالأرض كلّها بالأصالة للإمام عليه‌السلام، وقد تخرج عن ذلك بالعوارض، وأهمّ هذه العوارض هو الإحياء.

وسوف يأتي أنّ الإحياء لا يُخرج الأرضَ عن ملك الإمام عليه‌السلام، وإنّما يُثبت للمحيي حقّ الأولويّة بالنسبة إلى غيره من الناس، لا بالنسبة إلى إمامه.

وبهذا اتّضح أنّ الطوائف الأربع كلّها تامّة الدلالة على المطلوب، غاية الأمر أنّ الطائفة الأُولى والثانية والرابعة تامّة الدلالة في نفسها، فيما الطائفة الثالثة تحتاج إلى ضمّ أصل ينقّح موضوعها، وهو عنوان: (لا ربّ لها).

نصوص مالكيّة الإمام عليه‌السلام للأراضي ومشكلة التعارض:

بعد هذا يقع الكلام في أنّه: هل يوجد دليلٌ آخر يصلح لمعارضة دليل مالكيّة الإمام للأراضي الموات أم لا؟!

وبهذا الصدد، يمكن الإشارة إلى دليل آخر قد يُجعل معارضاً لمالكيّة الإمام عليه السلام بالعموم من وجه، وهو الروايات التي تدلّ على أنّ ما أُخذ عنوةً فهو ملكٌ للمسلمين، حيث يقال: إنّ روايات مالكيّة الإمام للأرض الموات تدلّ على ملكيّته الأرض الميّتة، سواءٌ كانت مفتوحةً عنوةً أم لا. كما أنّ دليل مالكيّة المسلمين للأراضي المفتوحة عنوةً يشمل المفتوحة عنوةً العامرة والمفتوحة عنوةً الميّتة: فمادّة الاجتماع هي الأرض الميّتة المفتوحة عنوةً، [فتقع المعارضة حينئذٍ].

وأوّل من رأيناه أوقع التعارض بالعموم من وجه بين الدليلين المذكورين ـ فيما أعلم ـ هو صاحب (رياض المسائل) رحمه الله[1].

مع السيّد الأستاذ في محاولته حلّ التعارض:

ولا يمكن الجواب عن هذا التعارض بما ذكره السيّد الأُستاذ (مدّ ظلّه) ـ على ما في تقريرات بحثه[2] ـ من أنّه: لو قدّم دليل ملكيّة المسلمين لزم إلغاء دليل ملكيّة الإمام عليه السلام، بخلاف العكس.

وتوضيحه: أنّه إذا قدّم دليل الأرض المفتوحة عنوةً وقلنا: إنّها لا تكون ملكاً للإمام عليه السلام؛ إذن: فأين هو ملك الإمام عليه السلام وكلّ أراضي الموات كانت تحت أيدي الكفّار وأُخذت منهم؟! وهذا بخلاف العكس؛ فإنّه لو أُخرج من دليل الأرض الخراجيّة خصوصُ الموات، بقي له القسم العامر؛ فإنّ الأراضي المفتوحة عنوةً قسمٌ كبير منها كان عامراً.

---

(١) رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ٨: ١١٨، وراجع: اقتصادنا: ٨٢٣، الملحق (٢).

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٥٤٩.

ووجه النظر في هذا الجواب هو أنّه يمكن في المقام الالتزام بتقديم دليل أرض الخراج دون لزوم إلغاء دليل مالكيّة الإمام؛ لأنّ دليل أرض الخراج مخصوصٌ بخصوص ما أُخذ عنوةً؛ فليكن موات ما أُخذ عنوةً للمسلمين، ويبقى تحت دليل ملكيّة الإمام مواتٌ أُخرى، من قبيل موات الأراضي التي أسلم أهلُها عليها طوعاً، أو استسلم أهلها صلحاً، أو أوقفوا السلاح خوفاً دون أن يوجَف عليها بخيلٍ أو ركاب، أو أراضي الموات التي تحدُث بعد الإسلام، كجزيرةٍ ينحسر عنها الماء بعد الإسلام.

التحقيق في حلّ أزمة التعارض بين النصوص :

والتحقيق في علاج هذه المعارضة أن يقال : إنّ دليل مالكيّة المسلمين للأرض المأخوذة بالسيف فيه ـ ثبوتاً ـ احتمالان :

الاحتمال الأوّل : أن يكون موضوعه ما أُخذ من أملاك الكفّار.

الاحتمال الثاني : أن يكون موضوعه ما أُخذ ممّا كان تحت سيطرة الكفّار خارجاً، سواءٌ كان ملكاً لهم أم لا.

أ ـ فإذا استظهرنا الاحتمال الأوّل، فلن يشمل هذا الدليل إذاً الأرضَ الميْتة من أصله؛ إذ لا دليل على أنّها ملكُ الكفّار في المرتبة السابقة؛ فإنّ غاية ما يدلّ عليه الدليل أنّ من عمَر أرضاً ملكها مثلاً.

ب ـ أمّا إذا استظهرنا الاحتمال الثاني، فموضوع هذا الدليل تامّ في المقام، فيقع التعارض بين الدليلين.

ويمكن العلاج الفنّي لهذا التعارض بأحد وجوه أربعة تُنتج الفتوى المشهورة الصحيحة، وهي ملكيّة الإمام عليه السلام :

الوجه الأوّل : تقديم دليل مالكيّة الإمام عليه السلام بنكتة أنّه دلّ على الإطلاق

بالعموم الوضعي، حيث قال: «كلّ أرض خربة» أو «الموات كلّها للإمام». أمّا أخبار ملكيّة المسلمين للأرض الخراجيّة فالإطلاق فيها إطلاق حُكمي، والعموم الوضعي مقدّم على الإطلاق الحكمي: إمّا للحكومة؛ من باب أنّ هذا تنجيزي وذاك تعليقي، وإمّا ـ على الأقلّ ـ للأظهريّة.

الوجه الثاني: ويحتاج إلى بيان مقدّمة، حاصلها: أنّه إذا تعارضت طائفتان من الروايات، وكان في الطائفة الأُولى قسمان: قسمٌ يصلح أن يكون معادلاً ومكافئاً للطائفة الثانية، وقسمٌ آخر ليس حاله كذلك، بل لو خلّي وحده مع الطائفة الأُولى لحكمت الطائفة الأُولى عليه. فالقسم الأوّل مع الطائفة الثانية يتعارضان ويتساقطان، وتصل النوبة إلى القسم الثاني الذي كان محكوماً للطائفة الثانية.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ روايات مالكيّة الإمام عليه السلام قسمان:

القسم الأوّل: ما يدلّ على مالكيّة الإمام عليه السلام منجّزاً.

أمّا القسم الثاني: فيدلّ على مالكيّته لما لا ربّ له.

والطائفة الثانية معارضة للقسم الأوّل، وحاكمة على القسم الثاني؛ لأنّها تبيّن وجود ربٍّ للأرض، وفي مثل ذلك لا توقع المعارضة بين الطائفة الثانية وكلا قسمي الطائفة الأُولى؛ لأنّ القسم الثاني مغلوبٌ ومحكوم لها، والمحكوم يستحيل أن يقع طرفاً في المعارضة، فتنحصر المعارضة في الطائفة الثانية مع القسم الأوّل من الطائفة الأُولى، وبعد التساقط وموت الحاكم مع معارضه تصل النوبة إلى القسم المحكوم، وهو في المقام ما دلّ على مالكيّة الإمام عليه السلام لما لا ربّ له، ونحرز عدم الربّ بالاستصحاب، ويثبت المقصود.

وهذا الوجه من حيث كبراه صحيحٌ، فنّيٌّ، وقد طبّقناه في موارد كثيرة في الفقه.

أمّا من حيث صغراه في المقام، فبعد إسقاط القسم الأوّل مع الطائفة الثانية والرجوع إلى القسم الثاني نحتاج إلى الاستصحاب كما مضى، فلا بدّ من نفي مالكيّة المسلمين قبل تشريع الأنفال، وتوضيح ذلك: أنّ لدينا تشريع الأنفال وملكيّتها للإمام عليه السلام، كما أنّ عندنا تشريعَ مالكيّة المسلمين للأرض المأخوذة عنوةً، وعندنا أيضاً الفتح عنوةً:

فإن فرض أنّ تشريع الأنفال كان قبل مالكيّة المسلمين أو مقارناً معه، أمكن إجراء استصحاب عدم مالكيّة المسلمين.

أمّا إذا فرض أنّ مالكيّة المسلمين كانت قبل تشريع الأنفال، فالملكيّة للمسلمين ثبتت، ولا يمكن استصحاب عدم الملكيّة.

وإذا كان تشريع الأنفال بعد تشريع مالكيّة المسلمين وقبل الفتح: فبناءً على الاستصحاب التعليقي، تُستصحب ملكيّة المسلمين؛ حيث إنّه قبل تشريع الأنفال لو كانوا يفتحون لكانوا يملكون. وبناءً على عدم الاستصحاب التعليقي، يستصحب عدم ملكيّة المسلمين.

الوجه الثالث: أنّه بعد فرض التساقط نرجع إلى مرجع فوقاني، وهو الطائفة الرابعة التي دلّت على أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام؛ فإنّ هذا العموم ورد عليه مخصّص، وهو دليل مالكيّة المسلمين للأرض المفتوحة عنوةً، وهذا المخصّص ابتُلي بالمعارض في الأرض الميتة من الأراضي المفتوحة عنوةً وتساقطا حسب الفرض، فنرجع إلى العموم الفوقاني، وهو رواية أبي سيّار مسمع بن عبد الملك المعتبرة سنداً والتي مضى ذكرها، ورواية أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وجدنا في كتاب عليّ عليه السلام: ﴿إِنَّ الأَرْضَ للهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[1]: أنا وأهل بيتي

---

(١) الأعراف: ١٢٨.

الذين أورثنا[1] الأرض، ونحن المتّقون، والأرض كلّها لنا : فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها»[2].

الوجه الرابع : إنّه بعد فرض التساقط وعدم وجود مرجع عامّ فوقاني نرجع إلى الأصول العمليّة، فنستصحب مالكيّة الإمام عليه السلام، بناءً على أنّ تشريع مالكيّة الإمام عليه السلام كان قبل ملكيّة المسلمين.

هذا تمام الكلام في المسألة الأُولى.

ـ٢ـ

حقوق المحيي في إحياء الأراضي الموات

المسألة الثانية هي : ماذا يكتسب المحيي بالإحياء ؟

لا إشكال في أنّ المحيي يكتسب حقّاً بالإحياء، بحيث تختلف علاقته بالإحياء مع الأرض عن علاقته بأرضٍ أُخرى. إلّا أنّ الكلام في أنّ هذا الحقّ هل هو عبارة عن انتقال ملكيّة رقبة الأرض من الإمام عليه السلام إلى المحيي ؟ أم أنّه عبارة عن حقّ الأولويّة ؟ بحيث إنّ المحيي حينما يُقاس بغير الإمام عليه السلام يكون أولى بالأرض منه.

ومن شؤون هذا الفرق أنّه على الأوّل لا معنى لاستحقاق الإمام عليه السلام الأُجرة على المحيي ؛ لأنّها ملك للمحيي. أمّا على الثاني، فهو يتصرّف في مال الغير، فيصحّ للغير أن يضمّنه أُجرةَ المنفعة.

---

(١) في بعض موارد (الكافي) : «أورثنا الله» بدل «أورثنا».

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٤، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات، الحديث ٢.

طوائف النصوص المحدّدة لحقوق المحيي للأرض الموات :

وفي مقام تحديد هذا الحق ، لا بدّ أن نتكلّم في ضوء الروايات الواردة في هذه المسألة ، ويمكن تصنيفها إلى أربع طوائف :

الطائفة الأولى : الروايات التي تدلّ بصراحتها العرفيّة على أنّ الأرض لا تخرج بالإحياء عن كونها ملكاً للإمام ، وأنّ المحيي لا يثبت له حقّ الملكيّة وإنّما يثبت له حقّ الأولويّة ، ونذكر لهذه الطائفة مصداقين :

١ ـ رواية أبي خالد الكابلي المتقدّمة ، عن أبي جعفر عليه‌السلام : « وجدنا في كتاب عليّ عليه‌السلام : ﴿ إِنَّ الأَرْضَ لِلهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[1] : أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض ، ونحن المتقون ، والأرض كلّها لنا ... »[2] ، وهي واضحة الدلالة على أنّ رقبة الأرض لا تخرج عن ملك الإمام ، حيث إنّ تعبيرها يتناسب مع حكم الأجير لا المالك ؛ إذ الأجير هو الذي يدفع الأجرة وله منفعة الأرض .

٢ ـ رواية عمر بن يزيد التي رواها الشيخ الطوسي بسندٍ معتبر ، قال : « سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه‌السلام عن رجلٍ أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها ، فعمرها وكرى[3] أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً ، قال : فقال أبو عبد الله : كان أمير المؤمنين عليه‌السلام يقول : من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له ، وعليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة ، فإذا ظهر الإمام

---

(١) الأعراف : ١٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٤ ، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات ، الحديث ٢.

(٣) في (التهذيب) : « وأكرى » بدل : « وكرى ».

فليوطّن نفسه على أن تؤخذ منه»[١].

وهذه الرواية كالصريحة في أنّ الرقبة تبقى للإمام، وأنّ المحيي ـ كالمستأجر ـ عليه أداء الطسق والأجرة؛ فإنّ قوله: «من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له» وإن كان يناسب مالكيّة المحيي، لكنّ الجملة الثانية: «وعليه طسقها» قرينة واضحة على أنّها له انتفاعاً لا ملكيّة، وإلّا فكيف يؤخذ الطسق منه ويوطّن نفسه على أن تؤخذ منه؟!

ولعلّ قول أمير المؤمنين عليه السلام المشار إليه في هذه الرواية هو نفس ما أُشير إليه في صحيحة الكابلي، حيث قال: «وجدنا في كتاب عليّ...»؛ فكأنّ الروايتين تشيران إلى مطلب واحد.

الطائفة الثانية: الروايات التي تدلّ على ثبوت حقّ للمحيي في الجملة، بالمعنى الجامع المنسجم مع الملكيّة مع حقّ الأولويّة، من قبيل صحيحة محمّد ابن مسلم التي رواها الشيخ رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن جميل بن درّاج، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروها فهم أحقّ بها»[٢].

الطائفة الثالثة: الروايات التي دلّت بذاتها على ثبوت الحقّ، وبإطلاقها على أنّ هذا الحقّ هو حقّ الملكيّة، كصحيحة محمّد بن مسلم، قال: «سألته عن الشراء من أرض اليهود والنصارى، قال: ليس به بأس ـ إلى أن قال: ـ وأيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عملوه فهم أحقّ بها، وهي لهم»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٩، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٢، الباب ١ من كتاب إحياء الموات، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١١، الباب ١ من كتاب إحياء الموات، الحديث ١.

واللام بطبعها تدلّ على الاختصاص، وإطلاق الاختصاص يدلّ على الاختصاص المطلق، الذي هو الملكيّة.

الطائفة الرابعة: الروايات التي تدلّ على مالكيّة المحيي لما أحياه بالصراحة العرفيّة لا بالإطلاق، من قبيل رواية سليمان بن خالد والحلبي ـ وسندها صحيح ـ قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها، ماذا عليه؟ قال: الصدقة»[1].

ومن الواضح أنّ هذه الرواية تدلّ على نفي الخراج والطسق، لا بالإطلاق ومفهوم الحصر، بل بالظهور العرفي؛ لوضوح أنّ السائل حينما سأل: «ماذا عليه؟» لم يكن يسأل عن الصدقة؛ فإنّ ثبوت الزكاة في الغلّات الأربع لا إشكال فيه عنده، وإنّما السؤال متّجه نحو الخراج والطسق، لا لما هو الأعمّ منه ومن الصدقة، ففي مقام الجواب: عندما يحصر ما عليه بالصدقة، يكون كالصريح عرفاً في نفي الخراج والطسق.

مع محاولات حلّ تعارض روايات حقوق المحيي:

وعندما نواجه هذه الطوائف الأربع، نرى أنّ الطائفة الثانية لا تعارض أيّة طائفة اُخرى؛ لأنّها تثبت جامع (الحقّ) الملتئم مع كلّ الطوائف.

إذن: فالتعارض بدواً يقع بين الطائفة الاُولى من جهة والطائفة الثالثة والرابعة من جهة اُخرى، وتوجد وجوهٌ أربعة[2] في علاج هذا التعارض:

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٥، الباب ١ من كتاب إحياء الموات، الحديث ٣.

(٢) بل خمسة كما سيأتي، إضافةً إلى مختار الشهيد الصدر رحمه الله.

الوجه الأوّل :

إنّ التعارض بين الطائفة الأُولى وبين الطائفتين الأخيرتين تعارضٌ بين الحجّة واللّاحجّة ؛ لأنّ الطائفة الأُولى ساقطة عن الحجّيّة ؛ وذلك بأحد تقريبين :

التقريب الأوّل : إنّ سيرة المسلمين منعقدة في كلّ عصر وزمان على إحياء الأرض دون استحقاق الأُجرة للإمام عليه السلام ، وهذه السيرة قطعيّة إلى أيّام الأئمّة عليهم السلام ؛ إذ لو كان ديدنهم قائماً على دفع الأُجرة لشاع واشتهر بين أصحابهم ، من قبيل سيرتهم على إعطاء الخمس في أيّامهم ، مع أنّه لم ينعكس ولم يُعرف عنهم ذلك . وبهذا يحصل الاطمئنان بوجود خلل في الطائفة الأُولى ، فتسقط عن الحجّيّة .

وفيه : إذا لوحظت سيرة العامّة ، فسيرتهم مبنيّة على الغصب والاعتداء وإنكار الولاية والإمامة رأساً ، فلا يحسب لذلك حساب .

وإذا لوحظت سيرة الشيعة ، فسيرتهم خارجاً وإن انعقدت على عدم إعطاء الخراج ، لكنّ ذلك كما يناسب حصول الملكيّة ، فإنّه كذلك يناسب افتراض أنّ الأرض باقية على ملكيّة الإمام ، لكنّه عليه السلام حلّل الخراج مؤقّتاً على الشيعة ما دام عاجزاً عن تسلّمه بالشكل المناسب ، من قبيل أن يحلّل شخصٌ داره التي يعجز عن الاستفادة منها على أصدقائه ليتصرّفوا فيها ؛ فإنّ هذا لا يعني عدم بقاء رقبة الدار في ملكه .

التقريب الثاني : دعوى سقوط الطائفة الأُولى عن الحجّيّة بإعراض المشهور ـ القائلين بالملكيّة ـ عنها .

وفيه : إنّ قولهم بالملكيّة لعلّه بسبب إيقاع المعارضة وتقديم المعارض الآخر ، لا للطعن في السند ، وهذا اجتهاد منهم ، فلا يكون حجّة علينا .

نعم ، حينما يعرض المشهور عن رواية صحيحة السند غير مبتلاة

بالمعارض، فقد يحصل للفقيه الاطمئنانُ بكون ذلك الطعن منهم [إنّما هو] في السند، وحينئذٍ نلتزم بكاسريّة الإعراض لهذا السند.

الوجه الثاني:

أن يقال: إنّ التعارض بينهما تعارضٌ بدْويٌّ وليس تعارض حقيقيّاً؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه [روايات] الطسق والخراج هو أنّ الأرض لا تزال ملكاً للإمام عليه السلام، فيطالب بالأُجرة، والروايات الأُخرى تدلّ على عدم المطالبة بالأُجرة، فنحن نفترض أنّ الإمام عليه السلام ـ بمنصبه ـ مالك للأرض الموات حتّى بعد الإحياء، فيحقّ له المطالبة بالأُجرة، كما يحقّ له عدم المطالبة، وروايات المطالبة كانت من قبل إمام، فيما روايات عدم المطالبة كانت من قبل إمامٍ آخر، فلا تعارض بينهما؛ إذ من المعقول اختلاف الحال باختلاف الأزمنة والأحوال، فيمكن أن يطالب الإمام الأوّل بالأُجرة، ثمّ يعفو الإمام السادس عنها.

نعم، لو كانت الأُجرة وعدمها حكمين إلهيّين للزمت المنافاة، حتّى لو كانا من قبل إمامين اثنين. أمّا إذا كان ذلك جعلاً من قبل المالك، فمن المعقول اختلاف الحال من مالكٍ إلى آخر.

وفيه:

أوّلاً: إنّ جعل الأُجرة من قبل أمير المؤمنين عليه السلام جعلٌ ثابت إلى زمان الإمام الصادق عليه السلام؛ بقرينة نقل الإمام الصادق عليه السلام له في مقام توضيح الوظيفة تجاه الأرض الموات، وبقرينة أنّ ظاهر الرواية هو ثبوت الحكم في تمام أيّام الهدنة.

ثانياً: إنّ ظاهر الطائفة الثالثة والرابعة كون الحكم حكماً إلهيّاً على أساس حصول الملك للمحيي، لا مجرّد عفو من قبل المالك.

الوجه الثالث :

حمل روايات المطالبة بالأُجرة على الاستحباب ؛ بقرينة الروايات النافية لذلك .

وفيه : إنّ مورد هذا الجمع فيما إذا ورد حكمٌ تكليفيّ ، من قبيل : « أغتسل غسل الجمعة » ، وورد الترخيص في الترك ، ولا يتمّ فيما إذا ورد أمر إرشاديٌّ إلى حكم وضعي ، من قبيل المالكيّة والاستحقاق كما هي الحال في روايات دفع الخراج ؛ فإنّه ليس مفادها مجرّد حكم تكليفيٍّ صرف ، بل ظاهرها الإرشاد إلى الحكم الوضعي بمالكيّة الإمام عليه السلام واستحقاقه .

وحينئذٍ : ليس هذا الجمع جمعاً عرفيّاً ؛ لأنّ النكتة التي تقتضي في موارد الحكم التكليفي صحّة هذا الجمع غير موجودة في المقام ؛ فإنّها إحدى نكات ثلاث باختلاف المباني في دلالة الأمر على الوجوب ، وهي :

النكتة الأُولى: وهي مبنيّة على مبنى المحقّق النائيني رحمه الله[(١)] من أنّ الوجوب إنّما هو بحكم العقل إذا لم يرد ترخيص من قبل الشارع ، وليس الوجوبُ مدلولاً للدليل اللفظي . فعلى هذا المبنى تكون نكتة الحمل على الاستيعاب واضحة جدّاً ؛ إذ ليس هناك أيُّ تعارضٍ بين الدليلين اللفظيّين حتّى نحتاج إلى أيّ تصرّف في لسان أحدهما ، وإنّما الوجوب شيءٌ يحكم به العقل عند عدم ورود الترخيص ، فمع وروده يرتفع موضوع حكم العقل .

النكتة الثانية: وهي مبنيّة على مبنىً لم يستبعده صاحب (الكفاية) رحمه الله[(٢)] ،

---

(١) فوائد الأصول ١ : ١٣٦ ـ ١٣٧ .

(٢) كفاية الأصول : ٧١ على تفصيلٍ . وانظر : مقالات الأُصول ١ : ٢٠٨ ؛ نهاية الأفكار ١ : ١٦٠ ، ١٧٩ ـ ١٨٠ .

من أنّ الوجوب إنّما يستفاد من إطلاق الصيغة الدالّ على إرادة الطلب الشديد. فنكتة الحمل حينئذٍ هي تقييد المطلق بالمقيّد المنفصل.

النكتة الثالثة: وهي مبنيّة على المبنى المشهور المنصور[1]، من أنّ الوجوب يُستفاد من الصيغة بالوضع.

وحينئذٍ نقول: حيث إنّ انقسام الطلب إلى الوجوب والاستحباب أمرٌ مركوز في الأذهان العرفيّة، وإنّ كلّاً من القسمين شائع في الموارد العرفيّة، لهذا ينعقد لصيغة الأمر ظهوران طوليّان: ظهور أوّلي في الوجوب، وظهور ثانوي في الاستحباب على تقدير عدم الوجوب: فإذا أمكنه الحمل على الوجوب عمل به، وإذا جاء دليلٌ ينفي الوجوب حُمل الأمر على الاستحباب، ونكتة الحمل هي الظهور الثانوي في الاستحباب.

وجميع هذه النكات لا تأتي في المقام:

أمّا النكتة الأُولى: فلأنّه من الواضح أنّ الوجوب إنّما كان بحكم العقل في الحكم التكليفي، أمّا الملكيّة والاستحقاق فهما حكمٌ شرعيٌّ يستفاد من اللفظ، وليسا أمراً عقليّاً.

وأمّا النكتة الثانية: فلأنّ الملكيّة والاستحقاق لم يستفادا من الإطلاق، بل من نفس الأمر بأداء الخراج أمراً إرشاديّاً إلى ذلك.

وأمّا النكتة الثالثة: فلأنّه ليس من المعروف والمركوز كون الملكيّة على قسمين: ملكيّة لزوميّة وملكيّة استحبابيّة كما هي الحال في الطلب، فنكتة ثبوت ظهورين طوليّين في الطلب التكليفي غير موجودة هنا.

نعم، يُلحق بالأوامر التكليفيّة من هذا الجمع بعض الأحكام الوضعيّة،

---

(١) راجع: بحوث في علم الأُصول ٢: ١٨.

وهي الأحكام الوضعيّة التي يكون انقسامها إلى الشديد والضعيف مركوزاً ومألوفاً عند العرف، كالطهارة والنجاسة: فإذا ورد: «اغسل ثوبك من دم البق والبرغوث»، وورد الترخيص، أمكن حمل الأمر على النجاسة التنزيهيّة بنفس النكتة الثالثة.

وقد تحصّل أنّ هذا النوع من العلاج غير صحيحٍ أيضاً.

الوجه الرابع:

القول بانقلاب النسبة؛ وذلك بإدخال روايات أُخرى في الحساب، وهي أخبار التحليل، فيقال: إنّ أخبار التحليل تدلّ على تحليل مثل أُجرة أراضي الأنفال للشيعة في هذا الزمان، فهي تعارض الطائفة الأُولى من الروايات في المقام، أعني الروايات الدالّة على لزوم أداء الطسق والأُجرة إلى الإمام عليه السلام. لكنّ أخبار التحليل إنّما وردت في حقّ الشيعة بالخصوص، بخلاف الطائفة الأُولى، وهي الروايات الدالّة على أنّه يلزم على المحيي دفع الطسق والأُجرة، فهي غير مخصوصة بالشيعة، بل تشمل المسلمين جميعاً.

إذن: فالطائفة الأُولى لها معارضان:

أحدهما: الطائفة الدالّة على نفي الخراج، وهي الطائفة الثالثة والرابعة.

والآخر: أخبار التحليل، وهي تختصّ بالشيعة.

فتكون أخبار التحليل أخصّ مطلقاً من الطائفة الأُولى الدالّة على ثبوت الخراج مطلقاً، فالشيعي يخرج من إطلاقها، وتختصّ تلك الطائفة بغير الشيعي، فتصبح أخصّ مطلقاً من الطائفة الأُخرى من روايات نفي الخراج مطلقاً، فتخصّص بها ويتحصّل: التفصيل بين الشيعي وغيره.

وفيه:

أوّلاً: إنّ هذا العلاج مبنيّ على تماميّة كبرى انقلاب النسبة، كما ذهب إلى

ذلك المحقّق النائيني ﵀[1]، وأمّا على ما هو الصحيح من إنكار مبنى انقلاب النسبة فلا مجال لهذا الوجه، وتحقيق ذلك موكولٌ إلى علم الأُصول[2].

ثانياً: إنّه لو سلّم القول بانقلاب النسبة، فإنّما يكون ذلك عندما يكون المخصّص لأحد المتعارضين المتباينين غير معارضٍ للمعارض الآخر. أمّا إذا كان ذاك المخصّص يُخرج مورده من كلا المتعارضين بإثبات حكم ثالث له، فالنسبة تبقى على حالها كما هو واضح.

فمثلاً: لو ورد: «يجب إكرام الشيوخ»، وورد: «يحرم إكرام الشيوخ»، ثمّ ورد دليلٌ ثالث يقول: «لا يجب إكرام الشيوخ غير العدول»، فهذا مورد انقلاب النسبة؛ لأنّه يخصّص الدليل الأوّل فقط. وأمّا إذا كان لسان الدليل الثالث هو إثبات الكراهة لإكرام الشيوخ غير العدول، فهو يخرج الشيوخ غير العدول من كلا المتعارضين، فالتعارض يبقى على حاله.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ أخبار التحليل كما تعارض الطائفة الأُولى الظاهرة في مطالبة المالك بحقّه، فكذلك تعارض الطائفة الثانية أيضاً؛ لأنّ ظاهرها التحليل المالكي، حيث يقول: «ما كان لنا فشيعتنا فيه محلّلون». وظاهر الطائفة الثانية هو التحليل الإلهي، أي نفي ملكيّة الإمام ﵇ بعد الإحياء، حيث يقول: «ماذا عليه؟»، فيقول: «عليه الصدقة».

ثالثاً: بعد فرض قبول كبرى انقلاب النسبة وغضّ النظر عن المناقشة الثانية، نقول: إنّنا لو خصّصنا المجموعة الأُولى وأخرجنا الشيعة منهم، لزم أن يكون عنوان المؤمنين أو المسلمين في الطائفة الأُولى مخصوصاً بغير الشيعي،

---

(١) فوائد الأصول ٤: ٧٤٠ ـ ٧٤٨.

(٢) مباحث الأُصول ق ٢، ٥: ٦٦٠ ـ ٦٨٢؛ بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٨٨ ـ ٣١٢.

وهو غير ممكن ؛ فإنّ إطلاق لفظ المؤمن أو المسلم وإرادة خصوص غير الشيعي ليس أمراً متعارفاً ، فيتعامل مع هذا الخاصّ والعامّ معاملة المتعارضين .

الوجه الخامس :

كنّا قد قسّمنا الروايات ـ على ما مضى ـ إلى طوائف أربع : فالطائفة الأُولى[١] منها كانت تدلّ على مالكيّة المحيي بالصراحة العرفيّة ، والطائفة الرابعة[٢] كانت تدلّ على مالكيّة الإمام عليه السلام بالصراحة العرفيّة ، والطائفة الثالثة كانت تدلّ على مالكيّة المحيي بالإطلاق ؛ فيقع التعارض بين الطائفة الأُولى والرابعة وتتساقطان ، فيُرجع إلى الطائفة الثالثة ؛ لأنّ المطلق يستحيل أن يعارض مقيّده ؛ لأنّه محكوم له ، فبعد سقوط مقيّده مع المعارض يرجع إليه .

وإن شئتم قلتم : إنّ الطائفة الثالثة بمثابة العام الفوقاني الذي يُرجع إليه بعد سقوط المخصّص مع معارضه .

وهذا بيانٌ فنّيٌّ صحيحٌ في نفسه ، لكنّه موقوفٌ على التسليم بتساقط الطائفة الأُولى والرابعة . أمّا إذا أعملنا المرجّحات ورجّحنا إحداهما ، فلا تصل النوبة إلى هذا الوجه ، فلا بدّ من الرجوع إلى الوجه السادس في المقام ، وهو العلاج بالترجيح ، فإن تمّ فبه ، وإلّا تمّ الوجه الخامس .

الوجه السادس: [علاج التعارض بالترجيح]:

بعد استحكام التعارض بين الطائفة الأُولى والطائفة الرابعة ، لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات . ونحن نؤمن بمرجّحين في باب التعارض هما : موافقة الكتاب ومخالفة العامّة ، وكلاهما يقتضي تقديم الطائفة الأُولى :

---

(١) بل الرابعة كما تقدّم .

(٢) بل الأُولى كما تقدّم .

أ ـ أمّا المرجّح الثاني فواضح؛ فإنّ العامّة لا يُفتون بملكيّة الإمام عليه السلام، بل بملكيّة المحيي.

ب ـ وأمّا المرجّح الأوّل؛ فلأنّ الطائفة الرابعة مخالفة لعموم آية: ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ ﴾[1]، بناءً على ما نقّح في محلّه من أنّ الاستثناء متّصل، وأنّ معناه: لا تأكلوا أموالكم بينكم بأيّ سبب؛ فإنّه باطل، إلّا أن يكون تجارةً عن تراض؛ فيدلّ على حصر سبب الأكل المحلّل في ما يكون عن تراضٍ وتعامل بين الطرفين[2].

ومن المعلوم أنّ أحد مصاديق الأكل ـ إن لم يكن أبرزها ـ هو التملّك، والطائفة الرابعة تدلّ على أنّ المحيي يملك الأرض ملكيّة مجعولة من قبل الله عزّ وجلّ، أي ملكيّة غير منوطة برضا المالك ـ وهو الإمام عليه السلام ـ والتعامل بينهما؛ فهذه الملكيّة داخلة في عموم النهي عن أكل المال بالباطل الوارد في الآية الشريفة، فتعيّن العمل بالطائفة الأُولى.

وبهذا يثبت أنّ الأرض المحياة تبقى ملكاً للإمام عليه السلام.

نعم، يثبت للمحيي حقّ الأولويّة؛ وذلك ببركة الطائفة الثانية من الطوائف الأربع التي قلنا في ما سبق: إنّ مفادها هو الحقّ والأولويّة المتناسب مع الملكيّة ومع عدم الملكيّة، فإذا ضممنا الطائفة الثانية إلى الطائفة الأُولى التي تمّت حجّيّتها فعلاً، يتحصّل أنّ الملكيّة للإمام عليه السلام، وأنّ هذا الحقّ المجعول في الطائفة الثانية مختلف عن الملكيّة وليس هو مجرّد الإباحة المالكيّة، أي أنّ

---

(١) النساء: ٢٩.

(٢) لاحظ تعليق الشهيد الصدر رحمه الله على الآية الكريمة في: اقتصادنا: ٨٣٢ (الملحق ٤)، ٨٦٢ (الملحق ١٤)؛ بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ٢٤٦. وراجع: مفاتيح الغيب (تفسير الرازي) ١٠: ٥٧؛ الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣٦٨؛ تفسير آيات الأحكام (السايس): ٣٠٥.

الإمام ـ الذي هو المالك ـ لا يرضى لأحد أن يتصرّف في أرضه إلّا لمن أحياها، وإنّ هذا خلاف ظاهر الطائفة الثانية؛ فإنّها ظاهرة في بيان حقّ إلهي مجعول من قبل الشارع، لا مجرّد إباحة مالكيّة، ومعنى هذا الحقّ هو الاختصاص في مقابل غير الإمام، أي متى ما زاحم الإمام تقدّم الإمام عليه السلام؛ لكونه مالكاً، ومتى ما لم يكن من قبل الإمام عليه السلام مانعٌ، وإنّما وقع التزاحم مع إنسانٍ آخر، تقدّم المحيي.

وطَرَفيّة الأرض لهذا الحقّ تصحّح مثل البيع والنقل والانتقال والإرث؛ فهناك إضافتان للأرض مجعولتان من قبل الله سبحانه: إضافة ملكيّة بالنسبة للإمام عليه السلام، وإضافة حقّيّة في مقابل الآخرين بالنسبة للمحيي، وباعتبار الحق الثاني تباع الأرض وتشترى وتورّث.

هذا وقد يأتي هذا الكلام عينه في الأرض المفتوحة عنوةً، وتوضيح ذلك: أنّ الكافر حينما أحيى الأرض الميّتة قبل الفتح لم يملكها، وإنّما ثبت له حقّ الاختصاص، فحينما فُتحت عنوةً قد يقال: إنّ المسلمين قاموا فيها مقام الكافر فيما كان له من حقّ، لا أنّه تبدّل جوهر الحقّ، إذن: فالأرض باقية في ملكيّتها للإمام عليه السلام، لكنّ المسلمين صار لهم حقّ الاختصاص بالأرض.

وهذا إنّما يتمّ بناءً على أحد مبنيين في تملّك ما يؤخذ بالسلاح مضى ذكرهما، وهو القول بأنّه يملك بالفتح ما كان ملكاً للكافر، لا مطلق ما كان في سيطرة الكافر. ولا يبعد أن يكون الصحيح هو المبنى الآخر، أعني أنّه يملك مطلق ما كان تحت سيطرة الكافر.

حصيلة الكلام حول حقوق المحيي:

تلخّص إلى هنا: أنّ الأرض الميّتة ترجع للإمام عليه السلام، وأنّها لا تملك بالإحياء، بل تبقى ملكاً للإمام عليه السلام، لكن يحصل للمحيي حقّ الاختصاص في

مقابل غير الإمام، وبلحاظ هذا الحق تجري المعاوضات والإرث والوقف ونحو ذلك عليها:

أ ـ فإن لم يتّفق المحيي المتصرّف في الأرض مع الإمام أو نائبه على أجرة معيّنة، كان مشغول الذمّة بأجرة المثل.

ب ـ أمّا إذا اتّفق معه أو مع نائبه على أجرة معيّنة، كان عليه أجرة المسمّى.

وقد خرّجنا من ذلك خصوص الشيعة انطلاقاً من أخبار التحليل، فليس عليهم أجرة؛ لأنّ المالك بذل برضاه المنفعة مجّاناً، وأخبار التحليل لا تعارض روايات مالكيّة الإمام عليه السلام وثبوت الأجرة على المحيي؛ فإنّها إنّما تبيّن ما هو مقتضى القاعدة في نفسها بغضّ النظر عن بذل الإمام مجّاناً.

ـ ٣ ـ

إحياء الأرض بعد إهمالها، بين حقوق المحيي الأوّل والثاني

المسألة الثالثة هي أنّ الأرض الميتة لو أُهملت، فما هو حال المحيي الآخر؟

والكلام في ذلك يقع في فرعين:

١ ـ الفرع الأوّل: فيما لو خربت الأرض المهملة وماتت ثمّ أحياها الآخر:

والكلام في ذلك يقع في مقامين:

المقام الأوّل: بلحاظ ما هو مقتضى القواعد.

المقام الثاني: بلحاظ الروايات الخاصّة.

أ ـ المقام الأوّل : ما تقتضيه القواعد العامّة :

أمّا المقام الأوّل، فمقتضى إطلاق الموصول في دليل : « من أحيى أرضاً فهي له » ـ ملكاً أو حقّاً ـ هو الشمول للمحيي الثاني، فيثبت له نفس الحقّ، سواءٌ التزمنا بأنّ حقّ الأوّل انقطع بالخراب وارتفاع الحياة عن الأرض، أم التزمنا ببقاء الحقّ إلى حين الإحياء الثاني.

وهنا يقع الكلام في أنّه : هل يوجد معارض لهذا الإطلاق في الجملة نفسها أم لا ؟

والذي يمكن أن يُجعل معارضاً لهذا الإطلاق هو الإطلاق الأزماني للمحمول، حيث يُثبت ثبوت الحقّ للمحيي الأوّل حتّى بعد إحياء الثاني؛ فيقع التعارض بين الإطلاق الأزماني في المحمول بلحاظ المحيي الأوّل، وبين الإطلاق الأفرادي في الموضوع بلحاظ المحيي الثاني؛ إذ يلزم من الجمع بينهما وجود مالكين أو مستحقّين لهذه الأرض، وهو أمرٌ غير معقول؛ فلا بدّ من تقييد أحد الإطلاقين، وحيث لا مرجّح لأحدهما على الآخر يتساقطان، فنرجع إلى الأُصول العمليّة بالنحو الذي يأتي إن شاء الله تعالى.

هذا لو بني على الإطلاق الأزماني في المحمول.

أمّا لو قلنا : إنّ المحمول لا ينظر إلى تمام عمود الزمان حتّى بعد الخراب وإحياء الآخر، بقي العموم الأفرادي للموضوع على حاله بلا معارض، وثبت ببركة ذلك أنّ المحيي الثاني هو صاحب الأرض.

وعليه، فلا بدّ من تحقيق هذه النكتة، وهي أنّه : هل يثبت للمحمول إطلاق أزماني أم لا ؟

في الحقيقة : إنّ هذا موقوفٌ على مسألة أنّ الحياة حيثيّة تقييديّة أم

تعليليّة ؟! وبتعبير أوضح : هل الحياة عنوانٌ للموضوع أم شرطٌ للحكم ؟!

أ ـ فإذا كانت عنواناً للموضوع ـ أي أنّ الأرض المحياة متعلّقة للحقّ ـ زال الحكم بزوال الموضوع، من قبيل ما لو قال : « أكرم العالم » ، [ثمّ] ثبت تبدّل علم العالم إلى الجهل.

ب ـ وأمّا إذا كانت شرطاً للحكم، فالشرط متحصّل، فيبقى الحكم.

هذا والمميّز الأوّل لكون الشيء شرطاً أو عنواناً للموضوع هو أسلوب التعبير اللفظي.

نعم، مناسبات الحكم والموضوع قد تصرف ما أُخذ بحسب لسان اللفظ موضوعاً إلى الشرط، وبالعكس، فتنقلب الدلالة بلحاظ المناسبات. فمثلاً : لو قال المولى : « إذا تفقّه زيد فخذ منه الأحكام » : فالتفقّه وإن أُخذ شرطاً، لكن بمناسبات الحكم والموضوع يُجعل موضوعاً.

فإذا عرفت ذلك تقول : إنّ الحياة والإحياء جعلا في لسان الدليل في المقام شرطاً، ولا توجد مناسبة ارتكازيّة عرفيّة على خلاف ذلك، فلا بدّ من الأخذ بلسان الدليل، فيتمّ الإطلاق الأزماني، فيتعارض الإطلاق، ويصبح الكلام مجملاً، فنرجع إلى الأصل العملي، وهو في المقام عبارة عن الاستصحاب، وهنا استصحابان :

أ ـ استصحابٌ تنجيزي، وهو استصحاب بقاء ملكيّة المحيي الأوّل.

ب ـ واستصحابٌ تعليقي بلحاظ المحيي الثاني، حيث إنّه لو أُحيي شخصٌ هذه الأرض قبل الإحياء الأوّل ثبت له الحقّ، فتُستصحب هذه القضيّة الشرطيّة إلى ما بعد الإحياء الأوّل :

فمن يبني على عدم جريان الاستصحاب التعليقي ـ كالمحقّق النائيني ﷺ[1] ـ

(١) فوائد الأصول ٤ : ٤٥٨ ـ ٤٧٣.

أجرى الاستصحاب الأوّل وثبتت ملكيّة المحيي الأوّل أو أحقّيّته.

أمّا من يبني على جريان الاستصحاب التعليقي في مثل المقام ـ كما هو الحقّ، وهو الذي اختاره صاحب (الكفاية) ﷺ[1] ـ جرى الاستصحاب التعليقي، وقُدّم حينئذٍ على الاستصحاب التنجيزي على ما حقّق في علم الأُصول.

ب ـ المقام الثاني: ما تفيده الروايات الخاصّة:

أمّا المقام الثاني ـ وهو بلحاظ الأخبار الخاصّة الواردة في المسألة ـ فيُمكن أن نذكر تحت هذا العنوان ثلاث روايات:

الرواية الأولى: رواية معاوية بن وهب، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أيّما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها وكرى أنهارها وعمَرها، فإنّ عليه فيها الصدقة، وإن[2] كانت أرضاً[3] لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخربها[4]، ثمّ جاء بعدُ يطلبها، فإنّ الأرض لله ولمن عمَرها»[5].

والرواية تامّة سنداً في نقل الكليني وفي نقل الطوسي أيضاً[6].

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٦٧، وراجع تفصيل الشهيد الصدر ﷺ في: مباحث الأُصول ق ٢، ٥: ٣٨٦ ـ ٤١٧؛ بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٨٠ ـ ٢٩٤.

(٢) في (التهذيب) و (الاستبصار): «فإن» بدل «وإن».

(٣) في (الكافي): «أرضٌ» بدل «أرضاً».

(٤) في (التهذيب) و (الاستبصار): «وأخربها» بدل «فأخربها».

(٥) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات، الحديث ١.

(٦) الكافي ٥: ٢٧٩، الحديث ٢؛ تهذيب الأحكام ٧: ١٥٢، الحديث ٢١؛ الاستبصار ٣: ١٠٨، الحديث ٣.

أمّا من حيث الدلالة، فمحطّ الاستدلال فيها قوله: «فإن كانت أرضاً لرجل...». وقد يقال: إنّ جملة: «الأرض لله ولمن عمرها» مجملة؛ إذ كلا الشخصين يصدق عليه أنّه قد عمرها. لكنّ هذا الإجمال في غير محلّه، ولا ينبغي الإشكال في أنّ المقصود منها هو الشخص الثاني؛ لعدّة قرائن في الرواية، منها:

أ ـ قوله في المقدّمة: «فإن كانت أرضاً لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخربها»؛ فإنّ ذكر كلّ هذه القيود ـ أي: «غاب عنها» و«تركها» و«أخربها» ـ يكون بحسب الفهم العرفي توطئةً لتقبّل الحكم بانتزاع الأرض [من الأوّل]، وإلّا فما هو الداعي للإتيان بهذه الكلمات التي كأنّها تبيّن تقصير الرجل الأوّل؟!

ب ـ قوله: «فإنّ الأرض لله»؛ إذ ما هي نكتة البدء بالله تعالى؟

فلو كان المقصود جعل الملكيّة للثاني، كانت نكتة ذلك واضحة؛ فكأنّه يقول: الأرض وإن كانت ملكاً للرجل الأوّل، لكنّها ليست حقّاً ذاتيّاً أصليّاً له حتّى يقال: كيف تنتزع منه؟ بل هي لله عزّ وجلّ، وكانت عارية عند الأوّل، وحيث أساء بالعارية انتُزعت منه.

أمّا لو كان المقصود جعل الملكيّة للأوّل، فلا تبقى نكتة عرفيّة واضحة لذلك.

فبهذه القرائن تكون الرواية كالصريحة تقريباً في ملكيّة الثاني.

الرواية الثانية: رواية أبي خالد الكابلي الذي رواه الكليني والطوسي بسندٍ معتبر، عن أبي جعفر عليه السلام: «وجدنا في كتاب عليّ عليه السلام ﴿ إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[1]...»، إلى أن قال: «وله ما أكل

---

(١) الأعراف: ١٢٨.

منها »، ثمّ يقول : « فإن تركها أو أخربها[1] فأخذها رجلٌ من المسلمين من بعده فعمرها وأحياها ، فهو أحقّ بها من الذي تركها ؛ فليؤدّ خراجها ... »[2].

وهي صريحة أيضاً في أنّ الأرض للثاني .

أمّا من حيث السند ، فسندها إلى أبي خالد الكابلي معتبر ، إنّما الإشكال في الكابلي نفسه :

إمّا من حيث تعدّده واشتراكه بين الكابلي الذي عدّ من حواريّي السجّاد عليه السلام ، وبين الكابلي الآخر الذي هو من أصحاب الباقرين عليهما السلام ولم يقم دليل على وثاقته ، وكلا الكابليّين يروي عن الباقر عليه السلام ، فلا تمييز في المقام[3].

وإمّا لعدم ثبوت وثاقة كلا الكابليّين ؛ وذلك لأنّ الرواية التي يُجعل الكابلي فيها من الحواريّين[4] في سندها ضعفٌ[5].

الرواية الثالثة : رواية سليمان بن خالد ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة ، فيستخرجها ويُجري أنهارها ويعمرها ويزرعها ، ماذا عليه ؟ قال : عليه الصدقة ، قلت : فإن كان يعرف صاحبها ؟ قال : فليؤدّ إليه حقّه »[6].

---

(١) في (التهذيب) : « وإن تركها وأخربها » ، وفي (الاستبصار) : « وإن تركها أو أخربها » .

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٤ ، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات ، الحديث ٢ .

(٣) أُنظر : معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١٥ : ١٣٣ ، رقم (٩٧٧٩) .

(٤) أُنظر : اختيار معرفة الرجال ١ : ١٠ ؛ خلاصة الأقوال : ٧٩ .

(٥) أُنظر : معجم رجال الحديث ١٥ : ١٣٧ ، رقم (٩٧٧٩) .

(٦) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٥ ، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات ، الحديث ٣ .

وكلمة (الحق) هنا وإن كانت مجملة ـ حيث لم يقل : «فليؤدّ إليه أرضه» ـ لكن باعتبار أنّه لم يُفرض مسبقاً في الكلام حقٌّ له غير الأرض، فإنّ الحقّ ينصرف إليها. وإنّما عبّر بـ (الحقّ) ولم يعبّر بـ (الأرض)؛ لأنّ اللازم هو الأعمّ من إعطاء نفس الأرض أو إعطاء الأُجرة بالتراضي، فالحق يؤدّى بكلا هذين الشكلين.

فهذه الرواية معارضة للروايتين السابقتين.

وسند هذه الرواية معتبر، وإن ادّعي ضعفُها من قبل بعضهم ـ كالمحقّق الإصفهاني ﵀[1] ـ، ولعلّه باعتبار سليمان بن خالد الذي لم يصرّح بوثاقته في كلمات الشيخ [الطوسي] والشيخ النجاشي ﵏[2]، ولكن مع ذلك فالحقُّ هو وثاقته :

أوّلاً : لرواية بعض الثلاثة عنه، من قبيل صفوان [بن يحيى][3] وابن أبي عمير[4].

ثانياً : لأنّه لا يبعد استفادة وثاقته من بعض كلمات النجاشي والكشّي ﵏[5]؛ فقد نقل الكشّي عن حمدويه، عن أيّوب بن نوح بن درّاج

---

(١) حاشية كتاب المكاسب (الإصفهاني) ٣ : ٣٢.

(٢) رجال النجاشي : ١٨٣؛ رجال الطوسي : ٢١٥.

(٣) تهذيب الأحكام ٥ : ٣٥٧، الحديث ١٥٣؛ وسائل الشيعة ١٣ : ٥٥، الباب ٢٤ من أبواب كفارات الصيد، الحديث ٣.

(٤) الكافي ٣ : ٩٧، الحديث ٦؛ تهذيب الأحكام ٨ : ١٠٠، الحديث ١٢؛ وسائل الشيعة ٢ : ٣٣٣، الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٤؛ ٢٢ : ٢٨٦، الباب ٣ من كتاب الخلع والمباراة، الحديث ٨.

(٥) رجال النجاشي : ١٨٣؛ رجال الطوسي : ٢١٥.

ما يستشعر منه وثاقته[١]. وحتّى لو فرض عدم وثاقته لم يضرّنا ذلك؛ لأنّ الرواية منقولة بسند آخر معتبر، وهو إسناد الشيخ الطوسي عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد بن عثمان، عن الحلبي[٢]؛ فكأنّ المستشكلين في السند لم يلتفتوا إلى هذا السند.

وقد تحصّل: أنّ هناك تعارضاً بين روايات الباب: فهل يمكن علاج هذا التعارض، أم أنّه يستحكم ويتساقطان؟

محاولات للتوفيق بين النصوص في حقوق المحيي الأوّل والثاني:

ويمكن فرض العلاج بوجوه، نذكر منها ما يلي:

الوجه الأوّل:

إنّ الرواية الثالثة والأُولى مطلقتان من حيث كون المالك الأوّل مالكاً بالشراء أو بالإحياء، فيما الرواية الثانية مختصّة بما إذا كان مالكاً بالإحياء، فتخصّص بها الثالثة، ثمّ تخصّص بالثالثة الأُولى بناءً على انقلاب النسبة.

وهذا الكلام يتمّ إذا تمّت شروطٌ أربعة:

أ ـ تماميّة كبرى انقلاب النسبة[٣].

ب ـ تماميّة سند رواية الكابلي.

ج ـ عدم تماميّة وجه آخر للعلاج حاكم على هذا الوجه كما يأتي.

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ٣٥٦. وانظر: رجال النجاشي: ١٨٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٢٠١، الحديث ٣٤؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٥، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات، الحديث ٣.

(٣) راجع: فوائد الأُصول ٤: ٧٤٠ ـ ٧٤٨.

د ـ عدم دعوى أنّ العرف لا يقبل فرض كون حقّ المشتري من المحيي أشدّ من حقّ نفس المحيي.

وعلى الأقلّ الشروط الثلاثة الأُولى مفقودة.

ولو أُريد التخصيص بالشراء من الإمام عليه السلام، فهذا تخصيص بالفرد النادر وليس جمعاً عرفيّاً. ولو أُريد التخصيص بالشراء من المحيي، فهذا معناه أنّ المشتري مع أنّ حقّه في طول حقّ المحيي إلّا أنّ حقّه لا يسقط لو خربت الأرض، فيما يسقط حقّ المحيي لو خربت. فلو أُدّعي وجود ارتكاز عرفي يمنع عن أشدّيّة حقّ الفرع عن حقّ [الأصل] في المقام، كان ذلك مبطلاً لهذا الوجه من الجمع.

الوجه الثاني:

أن نطبّق مباني انقلاب النسبة بوجهٍ آخر؛ وذلك بأن يقال:

إنّ رواية الكابلي مختصّة بما إذا ماتت الأرض، وذلك بقرينة قوله: «فعَمَرَها وأحياها»، فبقرينة ذكر الإحياء نعرف أنّ الأرض الخربة كانت قد ماتت فأُحييت مرّة أُخرى.

أمّا رواية سليمان بن خالد، فلم يُفرض فيها إحياء الأرض الخربة، وإنّما قال: «فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها...»، وهذه العبارة كما تناسب الإحياء ـ كما لو فرض أنّ الأرض خربت بنحوٍ أصبحت ميّتةً ـ فإنّها تناسب أيضاً افتراض أنّ الأرض لم تكن ميّتةً ـ بمعنى زوال الماء عنها نهائيّاً ـ، وإنّما كانت أنهارها واقفةً، وكانت خربةً في مقابل كونها مزروعة. فهذه الرواية تشمل بإطلاقها الخربة في مقابل الميّتة، والخربة في مقابل المزروعة.

فحيث كانت رواية الكابلي مختصّة بالخربة في مقابل الميْتة، فتخصّص رواية سليمان بن خالد بها، وبعد التخصيص تُصبح أخصّ من الرواية الأُولى، والتي هي بدورها أيضاً مطلقة تشمل الخراب بكلا القسمين، فتخصّص الرواية الأُولى بالرواية الثالثة.

ونستنتج من ذلك التفصيل بين ما لو جاء الثاني وأحياها فيملك، وبين ما لو لم تكن ميْتة وإنّما عمرها، فلا يملك.

وهذا الوجه أيضاً غير تامٍّ؛ لوجوهٍ، منها: عدم تماميّة كبرى انقلاب النسبة[1]، وعدم تماميّة سند رواية الكابلي[2]، وغير ذلك.

الوجه الثالث:

وهو مبنيٌّ على ما هو الصحيح من عدم تماميّة كبرى انقلاب النسبة[3]، وحاصل هذا الوجه: أنّ الرواية الأُولى والثالثة متعارضتان بالتباين، ورواية الكابلي أخصّ منهما؛ إمّا باعتبار أنّ موردها ما إذا ملك الأوّل الأرضَ بالإحياء لا بالشراء، وإمّا باعتبار أنّ موردها ما إذا ماتت الأرض وأحياها الثاني.

وباعتبار أخصّيّتها لا معنى لمعارضتها لرواية سليمان وتساقطها معها، بل تتساقط رواية سليمان ورواية معاوية بن وهب، ونرجع إلى رواية الكابلي، وفي غير مورد رواية الكابلي نرجع إلى مقتضى القاعدة التي أسّسناها في المقام الأوّل.

وهذا الوجه أيضاً غير صحيح؛ لأُمورٍ، منها: ضعف سند رواية الكابلي،

---

(١) راجع: بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٨٨ ـ ٣١٢؛ مباحث الأُصول ق ٢، ٥: ٦٦٠ ـ ٦٨٢.

(٢) كما تقدّم آنفاً.

(٣) تقدّمت الإحالة آنفاً.

فلو سقطت الروايتان لم نرجع إليها، بل نرجع في تمام الموارد إلى مقتضى القاعدة.

الوجه الرابع:

إنّ رواية الكابلي ورواية معاوية بن وهب نصٌّ في أنّ الأرض لا تنتزع من الثاني وتعطى إلى الأوّل، وظاهرتان في أنّ الأوّل ليس له حق أصلاً. ورواية سليمان نصٌّ في ثبوت حقّ للأوّل، وظاهرةٌ في أنّ حقّه متعلّق بنزع الأرض من الثاني وإعطائها للأوّل، فنرفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنصّ الأُخرى، ونستنتج أنّ الأرض تبقى في يد الثاني وتعطى الأُجرة للأوّل، فالأرض للثاني انتفاعاً، وللأوّل ماليّةً وأُجرةً وملكاً.

وهذا الوجه أيضاً غير تامٍّ؛ وذلك لأنّه ليس كلّ تأويلٍ لظهور بلحاظ النصّ يكون جمعاً عرفيّاً: ففي مثل دليلين متعارضين بالظهور يمكن إرجاع كلّ من الظهورين بالتحليل إلى دلالتين، ويكون مثل هذا الجمع رهيناً بتقبّل العرف له، والعرف لا يقبل مثل ذلك؛ لكونه مبنيّاً على التحليل، وليس الدليلان بنحوٍ يذهب العرف بمجرّد أن يراهما إلى هذا الجمع من دون تحيّر.

الوجه الخامس:

وهو الصحيح، وهو أنّ روايتَي معاوية والكابلي موردهما إعراض الأوّل عن إعمار الأرض، وذلك بقرينة قوله: «تركها وأخربها»، لا إعراضه عن ذات الأرض، ورواية سليمان مطلقة، تشمل ما إذا كان خراب الأرض بنفسها أو بتركها والإعراض عن إعمارها، فتخصّص بالروايتين الأُولَيَيْن، وتكون النتيجة هي التفصيل بين ما إذا أهمل الأوّلُ الأرضَ وخربت فتكون ـ أي الأرض ـ للثاني، وبين ما إذا خربت بعارضٍ من دون إعراضه عن إعمارها فتكون للأوّل.

٢ ـ الفرع الثاني : إهمال الأرض مع عدم موتها :

لو أهمل الأرض، بمعنى أنّه لم يزرعها ولكنّها لم تَمُت. ويختلف هذا الفرع عن الفرع الأوّل بنكات، أهمّها : ورود رواية خاصّة في هذا الفرع، وهي رواية يونس، عن العبد الصالح عليه السلام، قال : قال : «إنّ الأرض لله تعالى جعلها وقفاً[١] على عباده ؛ فمن عطّل أرضاً ثلاث سنين متوالية لغير ما علّة أُخذت[٢] من يده ودُفعت إلى غيره، ومن ترك مطالبة حقٍّ له عشر سنين، فلا حقّ له»[٣].

وفي هذه الرواية وإن فرض أنّ الأرض تؤخذ منه ـ أي أنّ وليّ الأمر يأخذها منه ـ، إلّا أنّ هذا دليلٌ على أنّ حقّ الأوّل سقط بالإهمال، فيجوز لوليّ الأمر أخذها منه.

إلّا أنّ الرواية ضعيفة السند[٤].

هذا تمام ما أردنا بيانه، وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربِّ العالمين.

---

(١) في (التهذيب) : «رزقاً» بدل : «وقفاً».

(٢) في (الكافي) و (التهذيب) : «أُخرجت» بدل «أُخذت».

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤٣٤، الباب ١٧ من كتاب إحياء الموات، الحديث ١.

(٤) فإنّ في سندها سهلاً بن زياد المختلَف فيه، والذي لم تثبت وثاقته عند الشهيد الصدر رحمه الله، فراجع : بحوث في شرح العروة الوثقى ١ : ٩٦ ؛ ٣ : ٥٢٨.

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ إحياء الموات .. دراسة في فقه الأراضي في الشريعة الإسلاميّة، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: السيّد كاظم الحائري، تحقيق: الشيخ حيدر حب الله، مجلّة الاجتهاد والتجديد ـ بيروت، العدد: ٥.
٣ ـ إحياء الموات، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: السيّد علي رضا الحائري، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام ـ قم، العدد: ١١ ـ ١٢.
٤ ـ إحياء الموات، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ١٩٩٣ م.
٥ ـ اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي)، الشيخ محمّد بن عمر الكشّي، اختيار الشيخ الطوسي، منشورات جامعة مشهد ـ مشهد، ١٣٤٨ هـ. ش.
٦ ـ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلاّمة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٠ هـ.
٧ ـ الأُسس المنطقيّة للاستقراء.. دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعيّة وللإيمان بالله تعالى، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ.

٨ ـ اقتصادنا .. دراسة موضوعيّة تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصاديّة للماركسيّة والرأسماليّة والإسلام في أُسسها الفكريّة وتفاصيلها، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤هـ.

٩ ـ الأمالي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين الصدوق، منشورات المكتبة الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٢هـ. ش.

١٠ ـ بحر الفوائد، الميرزا الآشتياني، مكتبة السيّد المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٣هـ.

١١ ـ بحوث فقهيّة، محاضرات الشيخ حسين الحلّي، تقرير: السيّد عزّ الدين السيّد علي بحر العلوم، منشورات مؤسّسة المنار ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.

١٢ ـ بحوث في شرح العروة الوثقى، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢١هـ.

١٣ ـ بحوث في علم الأُصول، محاضرات السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: السيّد محمود الهاشمي، دار الغدير ـ قم، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.

١٤ ـ بحوث في علم الأُصول، محاضرات السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: الشيخ حسن عبد الساتر، الدار الإسلاميّة ـ بيروت، سنوات مختلفة.

١٥ ـ البدء والتاريخ، مطهّر بن طاهر المقدسي، مكتبة الثقافة الدينيّة، بدون تاريخ.

١٦ ـ بدائع الصنائع .. ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، المكتبة الحبيبيّة ـ الباكستان، الطبعة الأُولى، ١٩٨٩م.

١٧ ـ بداية الحكمة، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تصحيح وتعليق: الشيخ

عبّاس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، الطبعة العشرون، ١٤٢٣هـ.

١٨ ـ بصائر الدرجات، محمّد بن الحسن الصفّار، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٤هـ.

١٩ ـ البصائر النصيريّة في علم المنطق، عمر بن سهلان الساوي، تقديم وتحقيق: حسين المراغي، منشورات شمس تبريزي ـ طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٨٣هـ.ش.

٢٠ ـ بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، الحارث بن أبي أُسامة، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمّد السعدني، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير ـ القاهرة.

٢١ ـ البلدان، أحمد بن محمّد بن إسحاق الهمداني ابن الفقيه، عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤١٦هـ.

٢٢ ـ البنك اللاربوي في الإسلام.. أطروحة للتعويض عن الربا ودراسة لكافّة أوجه نشاط البنوك في ضوء الفقه الإسلامي، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦هـ.

٢٣ ـ تحرير الأحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة، العلّامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠هـ.

٢٤ ـ تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة، قطب الدين الرازي، تقديم وتصحيح: محسن بيدارفر، منشورات بيدار ـ قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ.ش.

٢٥ ـ تحرير المجلّة، الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، إشراف: الشيخ محمّد مهدي الآصفي، تحقيق: الشيخ محمّد الساعدي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الأُولى، ٢٠٠٤ م.

٢٦ ـ التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تحقيق: الشيخ مرتضى المطهّري، جامعة طهران ـ طهران، ١٣٧٥ هـ. ش.

٢٧ ـ التخريجات الفقهيّة للمعاملات البنكيّة، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تدوين السيّد عبد الهادي الشاهرودي، تهذيب وتحقيق: الشيخ أحمد أبو زيد، مجلّة المنهاج ـ بيروت، الأعداد: ٤٥، ٤٦ و ٤٧.

٢٨ ـ تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأُولى، سنوات متفرّقة.

٢٩ ـ ترتيب جمهرة اللغة، أبو بكر محمّد بن الحسن بن دريد الأزدي، ترتيب وتصحيح: عادل عبد الرحمن البدري، مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٨ هـ.

٣٠ ـ التعليقات، الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي ـ بيروت، ١٤٠٤ هـ.

٣١ ـ تفسير القمّي (المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم القمّي)، عليّ بن إبراهيم القمّي، دار الكتاب ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٣٦٧ هـ. ش.

٣٢ ـ تفسير آيات الأحكام، محمّد علي السايس، بدون ناشر، بدون تاريخ.

٣٣ ـ التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، الفاضل جمال الدين المقداد بن عبد الله، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٠٤ هـ.

٣٤ ـ تنقيح المقال في علم الرجال ، الشيخ عبدالله المامقاني ، تحقيق واستدراك : الشيخ محيي الدين المامقاني ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، الطبعة الأُولى ، سنوات متفرّقة .

٣٥ ـ تهذيب الأحكام ، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي ، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الرابعة ، ١٣٧٨ هـ .

٣٦ ـ التوحيد ، الشيخ أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين الصدوق ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٨ هـ .

٣٧ ـ جابر بن حيّان ، الدكتور زكي نجيب محمود ، مصوّرة عن طباعة منشورات مكتبة مصر ، بدون تاريخ .

٣٨ ـ جامع المقاصد في شرح القواعد ، الشيخ علي بن الحسين العاملي المحقّق الكركي ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، الطبعة الثانية ، ١٤١٤ هـ .

٣٩ ـ جواهر الأُصول ، محاضرات السيّد محمّد باقر الصدر رحمه الله ، تقرير : الشيخ محمّد إبراهيم الأنصاري ، دار التعارف ـ بيروت ، الطبعة الأُولى ، ١٩٩٥ م .

٤٠ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، الشيخ محمّد حسن بن باقر بن عبد الرحيم النجفي صاحب الجواهر ، تحقيق : الشيخ عبّاس القوچاني ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، الطبعة السابعة .

٤١ ـ جون ستيوارت مل ، الدكتور توفيق الطويل ، سلسلة : نوابغ الفكر الغربي (٦) ، دار المعارف ـ مصر ، بدون تاريخ .

٤٢ ـ الجوهر النضيد ، الخواجة نصير الدين الطوسي ، تعليق : العلاّمة جمال الدين حسن بن يوسف الحلّي ، منشورات بيدار ـ قم ، ١٣٧١ هـ . ش .

٤٣ ـ حاشية شرائع الإسلام، الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، تحقيق: قسم إحياء التراث الإسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٢هـ.

٤٤ ـ الحاشية على تهذيب المنطق، المولى عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٤٥ ـ حاشية كتاب المكاسب، السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي، تحقيق: الشيخ عبّاس محمّد آل سباع القطيفي، دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣هـ.

٤٦ ـ حاشية كتاب المكاسب، الشيخ علي بن عبد الحسين النجفي الميرزا الإيرواني، تحقيق: باقر الفخّار الإصفهاني، منشورات ذوي القربى ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢١هـ.

٤٧ ـ حاشية كتاب المكاسب، الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، تحقيق: الشيخ عبّاس محمّد آل سباع القطيفي، منشورات ذوي القربى ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

٤٨ ـ حاشية كتاب المكاسب، الشيخ محمّد كاظم بن حسين الآخوند الخراساني، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٦هـ.

٤٩ ـ حاشية كتاب المكاسب، المحقّق آغا رضا بن محمّد هادي الهمداني، تحقيق: الشيخ محمّد رضا الأنصاري القمّي، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠هـ.

٥٠ ـ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، المحدّث البحراني يوسف بن أحمد بن إبراهيم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥هـ.

٥١ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، صدر الدين الشيرازي (صدر المتألّهين)، دار إحياء التراث ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.
٥٢ ـ الحوالة في الفقه الإسلامي، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تدوين السيّد عبد الهادي الشاهرودي، تهذيب وتحقيق: الشيخ أحمد أبو زيد، مجلّة المنهاج ـ بيروت، العددان: ٤٩ و ٥٠.
٥٣ ـ الحوالة، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: السيّد علي رضا الحائري، مجلّة فقه أهل البيت عليهم‌السلام ـ قم، الأعداد: ١٤، ١٥ و ١٦، وكذلك العدد: ٢٠.
٥٤ ـ حيّ بن يقظان، أبو بكر ابن طفيل، دار المشرق ـ بيروت، ١٩٩٣م.
٥٥ ـ خلاصة الأقوال، العلّامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، دار الذخائر ـ قم، ١٤١١هـ.
٥٦ ـ الخلاف، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧ هـ.
٥٧ ـ دراسات في علم الأُصول، محاضرات السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تقرير: السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٩هـ.
٥٨ ـ الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر، تصحيح وتعليق: السيّد عبد الله هاشم اليماني المدني، منشورات دار المعرفة ـ بيروت.
٥٩ ـ دعائم الإسلام، أبو حنيفة نعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي، دار المعارف ـ مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٥هـ.
٦٠ ـ ديفيد هيوم، الدكتور زكي نجيب محمود، سلسلة: نوابغ الفكر الغربي (٧)، دار المعارف ـ مصر، بدون تاريخ.

٦١ ـ رجال ابن الغضائري، أحمد بن الحسين ابن الغضائري، منشورات إسماعيليان ـ قم، ١٣٦٤ هـ. ش.

٦٢ ـ رجال الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، منشورات المكتبة الحيدريّة ـ النجف الأشرف، ١٣٨١ هـ.

٦٣ ـ رجال النجاشي (فهرست النجاشي)، الشيخ أحمد بن علي النجاشي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، ١٤٠٧ هـ.

٦٤ ـ ردّ المحتار على الرّدّ المختار (حاشية ابن عابدين)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، بدون تاريخ.

٦٥ ـ رسائل ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، منشورات بيدار ـ قم، ١٤٠٠ هـ.

٦٦ ـ رسائل الشهيد الثاني، الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢١ هـ.

٦٧ ـ الرسائل الفقهيّة، الوحيد البهبهاني محمّد باقر بن محمّد أكمل، تحقيق ونشر: مؤسّسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني، ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٩ هـ.

٦٨ ـ رسائل الميرزا القمّي، الميرزا أبو القاسم القمّي، تحقيق: عبّاس تبريزيان، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان، الطبعة الأُولى، ١٣٨٥ هـ. ش.

٦٩ ـ الرسالة الشمسيّة، نجم الدين علي الكاتبي القزويني، تصحيح: محسن بيدارفر، منشورات بيدار ـ قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ هـ. ش.

٧٠ ـ الروض المعطار في خبر الأقطار، محمّد بن عبد المنعم الحميري، مكتبة لبنان ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤ م.

٧١ ـ الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، الشهيد الثاني زين الدين بن علي ابن أحمد العاملي، تحقيق وتعليق: السيّد محمّد كلانتر، منشورات مكتبة الداوري ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٠ هـ.

٧٢ ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريّا محيي الدين بن شرف النووي، إشراف زهير الشاويش، منشورات المكتب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩١ م.

٧٣ ـ رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل، السيّد علي بن محمّد بن أبي المعاذ الطباطبائي صاحب الرياض، مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٨ هـ.

٧٤ ـ سبل السلام، محمّد بن إسماعيل الكحلاني، مراجعة وتعليق: الشيخ محمّد عبد العزيز الخولي، منشورات مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ومحمود نصّار الحلبي وشركاه، الطبعة الرابعة، ١٩٦٠ م.

٧٥ ـ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ابن إدريس محمّد بن منصور بن أحمد الحلّي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.

٧٦ ـ شبكة الملكيّات.. تحليل البنيات العقلائيّة لأنظمة المال والحقّ والملك، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تدوين السيّد عبد الغني الأردبيلي ﷺ، تهذيب وتحقيق: الشيخ حيدر حبّ الله، مجلّة الاجتهاد والتجديد ـ بيروت، العددان: ١ و ٢.

٧٧ ـ شرح الإشارات والتنبيهات، (الإشارات والتنبيهات)، تأليف: الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، شرح: الخواجة نصير الدين الطوسي، منشورات البلاغة ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٣٧٥ هـ. ش.

٧٨ ـ شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، ابن رشد، تحقيق وشرح وتقديم: الدكتور عبد الرحمن بدوي، قسم التراث العربي التابع للمجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب ـ الكويت، الطبعة الأُولى، ١٩٨٤م.

٧٩ ـ شرح تبصرة المتعلّمين، المحقّق العراقي الشيخ ضياء الدّين، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٤هـ.

٨٠ ـ شرح الرضي على الكافية، رضي الدين محمّد بن الحسن الإستراآبادي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، ١٩٧٨م.

٨١ ـ شرح حكمة الإشراق، شمس الدين الشهرزوري، تقديم وتحقيق: حسين ضيائي تربتي، مؤسّسة الدراسات والأبحاث الثقافيّة ـ طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٧٢هـ. ش.

٨٢ ـ شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي، رابطة الآثار والمفاخر الثقافيّة ـ طهران، باهتمام: عبد الله نوراني ومهدي محقّق، الطبعة الأُولى، ١٣٨٣ هـ. ش.

٨٣ ـ شرح شافية ابن الحاجب، رضيّ الدين محمّد بن الحسن الإستراآبادي، تحقيق وشرح: محمّد نور الحسن ومحمّد الزفزاف ومحمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، بدون تاريخ.

٨٤ ـ شرح مطالع الأنوار في المنطق، قطب الدين الرازي، منشورات الكتبي ـ قم، بدون تاريخ.

٨٥ ـ شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، تعليق: الشيخ حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٣٨٠هـ.

٨٦ ـ الشفاء، الإلهيّات، الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، مراجعة وتقديم: الدكتور إبراهيم بيّومي مدكور، منشورات ذوي القربى ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٨ هـ.

٨٧ ـ الشفاء، الطبيعيّات، الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، تحقيق: سعيد زايد، مراجعة وتقديم: الدكتور إبراهيم بيّومي مدكور، منشورات ذوي القربى ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٨ هـ.

٨٨ ـ الشفاء، المنطق، الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، مع تعليقات: العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مراجعة: الدكتور إبراهيم بيّومي مدكور، تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، منشورات ذوي القربى ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٨ هـ.

٨٩ ـ الصحاح.. تاج اللغة وصحاح العربيّة، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧ م.

٩٠ ـ صراط النجاة، استفتاءات السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تعليق: الشيخ جواد التبريزي، منشورات مكتب نشر المنتخب ـ قم، ١٤١٦ هـ. ش.

٩١ ـ العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي اليزدي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، الطبعة الأُولى، ١٤١٩ هـ.

٩٢ ـ علل الشرائع، الشيخ أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين الصدوق، منشورات مكتبة الداوري ـ قم.

٩٣ ـ عمليّات البنوك من الوجهة القانونيّة، الدكتور علي جمال الدين عوض، دار النهضة العربيّة ـ بيروت، ١٩٨١ م.

٩٤ ـ عوالي اللآلئ، ابن أبي جمهور الأحسائي، منشورات سيّد الشهداء ﷺ ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥ هـ.

٩٥ ـ عيون أخبار الرضا ﷺ، الشيخ أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين الصدوق، منشورات جهان إيران، ١٣٧٨ هـ. ش.

٩٦ ـ غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العاملي، تحقيق: الشيخ رضا مختاري، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ.

٩٧ ـ فرائد الأُصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، منشورات مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.

٩٨ ـ فقه الأراضي ونظريّة التحليل.. بحوث في إحياء الموات، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: السيّد كاظم الحائري، تحقيق: الشيخ حيدر حبّ الله، مجلّة الاجتهاد والتجديد ـ بيروت، العددان: ٦ و ٧.

٩٩ ـ فقه البنوك.. دراسة في أحكام البنك على ضوء الشريعة الإسلاميّة، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: السيّد كاظم الحائري، تحقيق: الشيخ حيدر حبّ الله، مجلّة الاجتهاد والتجديد ـ بيروت، العددان: ٣ و ٤.

١٠٠ ـ فلسفتنا.. دراسة موضوعيّة في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيّارات الفلسفيّة وخاصّة الفلسفة الإسلاميّة والماديّة الديالكتيكيّة (الماركسيّة)، السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ هـ.

١٠١ ـ فهرست الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، المكتبة المرتضويّة ـ النجف الأشرف.

١٠٢ ـ فوائد الأُصول، محاضرات الميرزا محمّد حسين بن عبد الرحيم الغروي النائيني، تقرير: الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، الطبعة السابعة، ١٤٢١ هـ.

١٠٣ ـ الفوائد المدنيّة، المولى محمّد أمين الإسترآبادي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ هـ.

١٠٤ ـ القاموس المحيط، مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسّسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧ م.

١٠٥ ـ قصّة الحضارة، ول ديورانت، دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الخامسة، سنوات مختلفة.

١٠٦ ـ قواعد الأحكام (الطبعة الحجريّة)، مع حاشية الشهيد الأوّل ﷺ، منشورات الشريف الرضي ـ قم، بدون تاريخ.

١٠٧ ـ القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، العلّامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، تقديم وتحقيق: الشيخ فارس حسّون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ.

١٠٨ ـ الكافي، الشيخ محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ هـ.

١٠٩ ـ كتاب الإجارة، الشيخ محمّد حسين الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

١١٠ ـ كتاب الإجارة، الميرزا حبيب الله الرشتي، بدون ناشر، بدون تاريخ.
١١١ ـ كتاب التعريفات، السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجاني، منشورات ناصر خسرو ـ طهران، الطبعة الرابعة ١٣٧٠ هـ. ش.
١١٢ ـ كتاب الخمس، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، منشورات مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٥هـ.
١١٣ ـ كتاب الطهارة، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، منشورات مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٥هـ.
١١٤ ـ كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرّائي، منشورات دار الهجرة ـ قم، ١٤٠٥هـ.
١١٥ ـ كتاب الغيبة، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
١١٦ ـ كتاب المكاسب والبيع، الميرزا محمّد حسين بن عبد الرحيم الغروي النائيني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، الطبعة الأُولى، ١٤١٣هـ.
١١٧ ـ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، منشورات مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٥هـ.
١١٨ ـ كفاية الأحكام (كفاية الفقه)، المحقّق السبزواري محمّد باقر بن محمّد المؤمن، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣هـ.

١١٩ ـ كفاية الأُصول، الآخوند محمّد كاظم بن حسين الخراساني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ.

١٢٠ ـ كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين الصدوق، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ.

١٢١ ـ لا ضرر ولا ضرار، محاضرات السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: السيّد كمال الحيدري، دار فراقد ـ قم، الطبعة الأُولى، ٢٠٠٠ م.

١٢٢ ـ لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرّم ابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر ـ بيروت، بدون تاريخ.

١٢٣ ـ مباحث الأُصول، محاضرات السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: السيّد كاظم الحسيني الحائري، منشورات مكتب السيّد كاظم الحائري ـ قم، سنوات متفرّقة.

١٢٤ ـ المباحثات، الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، تحقيق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار ـ قم، ١٣٧١ هـ. ش.

١٢٥ ـ المباني في شرح العروة الوثقى، المضاربة والمساقاة (موسوعة الإمام الخوئي، الجزء الحادي والثلاثون)، محاضرات السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تقرير: السيّد محمّد تقي الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدس سره ـ قم، ١٩٩٨ م.

١٢٦ ـ المبسوط في فقه الإماميّة، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة ـ طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧ هـ.

١٢٧ ـ مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، منشورات المرتضوي ـ قم، ١٣٦٥ هـ. ش.

١٢٨ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ فضل بن حسن الطبرسي، مقدّمة: الشيخ محمّد جواد البلاغي، منشورات ناصر خسرو ـ طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢ هـ. ش.

١٢٩ ـ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المقدّس أحمد بن محمّد الأردبيلي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، الطبعة الأُولى، ١٤٠٣ هـ.

١٣٠ ـ المجموع .. شرح المهذّب، أبو زكريّا محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر ـ بيروت، بدون تاريخ.

١٣١ ـ مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، شيخ الإشراق، مؤسّسة الدراسات والأبحاث الثقافيّة ـ طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ. ش.

١٣٢ ـ محاضرات في أُصول الفقه، محاضرات السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تقرير: الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض، مؤسّسة أنصاريان للطباعة والنشر ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ.

١٣٣ ـ محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تدوين السيّد عبد الغني الأردبيلي ﷺ، تهذيب وتحقيق: الشيخ أحمد أبو زيد، مجلّة المنهاج ـ بيروت، الأعداد: ٤١، ٤٢ و ٤٣.

١٣٤ ـ محاضرات في فقه الإماميّة، السيّد محمّد هادي الميلاني، مؤسّسة الطباعة والنشر لجامعة الفردوسي ـ مشهد، ١٣٩٥ هـ.

١٣٥ ـ محمّد باقر الصدر .. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق .. عرض تفصيلي موثّق لسيرة الشهيد الصدر ﷺ من الولادة حتّى الشهادة، أحمد عبد الله أبو زيد العاملي، دار العارف للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأُولى، ٢٠٠٧ م.

١٣٦ ـ المدخل الفقهي العام، الدكتور مصطفى أحمد الزرقاء، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة التاسعة، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨ م.

١٣٧ ـ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ.

١٣٨ ـ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، المحدّث الميرزا حسين النوري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٠٨ هـ.

١٣٩ ـ مستمسك العروة الوثقى، السيّد محسن الحكيم الطباطبائي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ هـ.

١٤٠ ـ المستند في شرح العروة الوثقى، الإجارة (موسوعة الإمام الخوئي، الجزء الثلاثون)، محاضرات السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تقرير: الشيخ مرتضى البروجردي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمه الله ـ قم، ١٤٢٢ هـ.

١٤١ ـ المستند في شرح العروة الوثقى، الصلاة (موسوعة الإمام الخوئي، الجزء الثالث عشر)، محاضرات السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تقرير: الشيخ مرتضى البروجردي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمه الله ـ قم، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠ م.

١٤٢ ـ مشيخة الفقيه، الشيخ أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين الصدوق، تحقيق: السيّد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٧٨ هـ.

١٤٣ ـ مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي.. دراسة مقارنة بالفقه الغربي، الدكتور عبد الرزّاق السنهوري، مؤسّسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الجديدة الأُولى، ١٩٩٧ م.

١٤٤ ـ مصباح الأُصول، محاضرات السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تقرير: السيّد محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات مكتبة الداوري ـ قم، الطبعة السادسة، ١٤٢٠هـ.
١٤٥ ـ مصباح الفقاهة، محاضرات السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، تقرير: الشيخ محمّد علي التوحيدي التبريزي، مؤسّسة أنصاريان للطباعة والنشر ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.
١٤٦ ـ مصباح الفقيه، المحقّق آغا رضا بن محمّد هادي الهمداني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.
١٤٧ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمّد بن علي المقري الفيّومي، منشورات دار الهجرة ـ قم، ١٤٠٥هـ.
١٤٨ ـ معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
١٤٩ ـ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بدون اسم الناشر، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ.
١٥٠ ـ معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الأُولى، ١٩٩١م.
١٥١ ـ المغني والشرح الكبير على متن المقنع، موفّق الدين وشمس الدين ابنا قدامة، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأُولى، ١٩٨٩م.
١٥٢ ـ مفاتيح الغيب، محمّد بن عمر الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.
١٥٣ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة العاملي، السيّد محمّد جواد بن محمّد الحسيني العاملي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، بدون تاريخ.

١٥٤ ـ مقالات الأُصول، المحقّق الشيخ ضياء الدين العراقي، تحقيق: الشيخ محسن العراقي والسيّد منذر الحكيم، منشورات مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، الطبعة المحقّقة الثانية، ١٤٢٢ هـ.

١٥٥ ـ الملكيّات والحقوق.. دراسة فقهيّة تحليليّة، محاضرات الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر، تقرير: السيّد كاظم الحائري، تهذيب وتحقيق: الشيخ حيدر حبّ الله، مجلّة الاجتهاد والتجديد ـ بيروت، العدد: ٨.

١٥٦ ـ من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق: محمّد بن عليّ بن بابويه القمّي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ.

١٥٧ ـ المناهل، السيّد محمّد الطباطبائي المجاهد، الطبعة الأُولى، بدون ناشر، بدون تاريخ.

١٥٨ ـ منتهى المطلب في تحقيق المذهب، العلّامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، تصحيح: الشيخ حسين پيشنماز أحرابي، منشورات مطبعة الحاج أحمد آغا ومحمود آغا، الطبعة الأُولى، ١٣٣٣ هـ.

١٥٩ ـ منتهى المقال في أحوال الرجال، الشيخ محمّد بن إسماعيل المازندراني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٦ هـ.

١٦٠ ـ منطق أرسطو، تحقيق وتقديم: الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت ودار القلم ـ بيروت، الطبعة الأُولى، ١٩٨٠ م.

١٦١ ـ المنطق الحديث ومناهج البحث، الدكتور محمود قاسم، دار المعارف ـ مصر، الطبعة الخامسة، ١٩٦٧ م.

١٦٢ ـ المنطق الصوري والرياضي، الدكتور عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الذخائر ـ قم، الطبعة الأُولى المصوّرة، ١٣٦٨ هـ. ش.

١٦٣ ـ المنطق الصوري.. منذ أرسطو حتّى عصورنا الحاضرة، الدكتور علي سامي النشّار، دار المعارف ـ مصر، ١٩٦٥م.

١٦٤ ـ المنطق الوضعي، الدكتور زكي نجيب محمود، مكتبة الإنجلو المصريّة ـ مصر، الطبعة الثانية، بدون تايخ، تصوير عن طبعة سنة ١٩٥٦م.

١٦٥ ـ المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفّر، تعليق: الشيخ غلامرضا الفيّاضي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

١٦٦ ـ المنطقيّات للفارابي، أبو نصر الفارابي، تحقيق وتقديم: محمّد تقي دانش بجوه، مكتبة السيّد المرعشي النجفي ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٠٨هـ.

١٦٧ ـ منهاج الصالحين، السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، تعليق: السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٣٠هـ.

١٦٨ ـ منية الطالب في شرح المكاسب، محاضرات الميرزا محمّد حسين بن عبد الرحيم الغروي النائيني، تقرير: الشيخ موسى بن محمّد النجفي الخوانساري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

١٦٩ ـ المهذّب، القاضي عبد العزيز بن نحرير الطرابلسي ابن البرّاج، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأُولى، ١٤٠٦هـ.

١٧٠ ـ الموسوعة الفقهيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة ـ الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

١٧١ ـ الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.

١٧٢ ـ النجاة من الغرق في بحر الضلالات، الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، تقديم وتصحيح: محمّد تقي دانش بجوه، منشورات جامعة طهران ـ طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ. ش.

١٧٣ ـ نصب الراية، الزيلعي، منشورات دار الحديث ـ مصر، الطبعة الأُولى، ١٩٩٥ م.

١٧٤ ـ نظريّات التعلّم.. دراسة مقارنة، تحرير: جورج إم غازدا وريموند جي كورسني ومشاركة مجموعة من الكتّاب الآخرين، ترجمة: الدكتور علي حسين حجّاج، مراجعة: الدكتور عطيّة محمود هنا، سلسلة عالم المعرفة (٧٠)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، الطبعة الأُولى، ١٩٨٣ م.

١٧٥ ـ نموذج في الفقه الجعفري، دروس جملة من الأعلام، تقرير: السيّد عبّاس المدرّسي اليزدي، (الرسالة الرابعة في نكاح المتعة تقريراً لبحث الشيخ ميرزا باقر الزنجاني)، مكتبة الداوري ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤١٠ هـ.

١٧٦ ـ نهاية الإحكام، العلّامة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.

١٧٧ ـ نهاية الأفكار، محاضرات الشيخ ضياء الدين العراقي، تقرير: الشيخ محمّد تقي البروجردي النجفي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢ هـ.

١٧٨ ـ نهاية الحكمة، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تحقيق: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ.

١٧٩ ـ النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

١٨٠ ـ نهج الفقاهة، السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، دار الفقه للطباعة والنشر ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢١هـ.

١٨١ ـ نيل الأوطار، الشوكاني، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٧٣م.

١٨٢ ـ هداية المحدّثين إلى طريقة المحمّدين، الشيخ محمّد أمين بن محمّد علي الكاظمي، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، منشورات مكتبة السيّد المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٥هـ.

١٨٣ ـ وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)، الشيخ محمّد بن الحسن بن علي الحرّ العاملي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٠٩هـ.

١٨٤ ـ الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، الدكتور عبد الرزّاق السنهوري، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، مصوّرة عن طبعة سنة ١٩٥٨م.

١٨٥ ـ ومضات.. مجموعة من مقالات ومحاضرات ووثائق سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر رحمه الله، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر ـ قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٨هـ.

* * *

فهرس الموضوعات

١
التأسيس للمنطق الذاتي
(٣٥ ـ ١٦٢)

٢
شبكة الملكيّات في الفقه الإسلامي
(١٦٣ ـ ٢٥٠)

٣

الحوالة في الفقه الإسلامي

(٢٥١ ـ ٣٢٠)

٤

التخريجات الفقهيّة للمعاملات البنكيّة

(٣٢١ ـ ٤٠٠)

٥
ملكيّة الأراضي الموات وأحكامها
(٤٠١ ـ ٥١٦)

٦
إحياء الأراضي الموات
(٥١٧ ـ ٥٥٦)